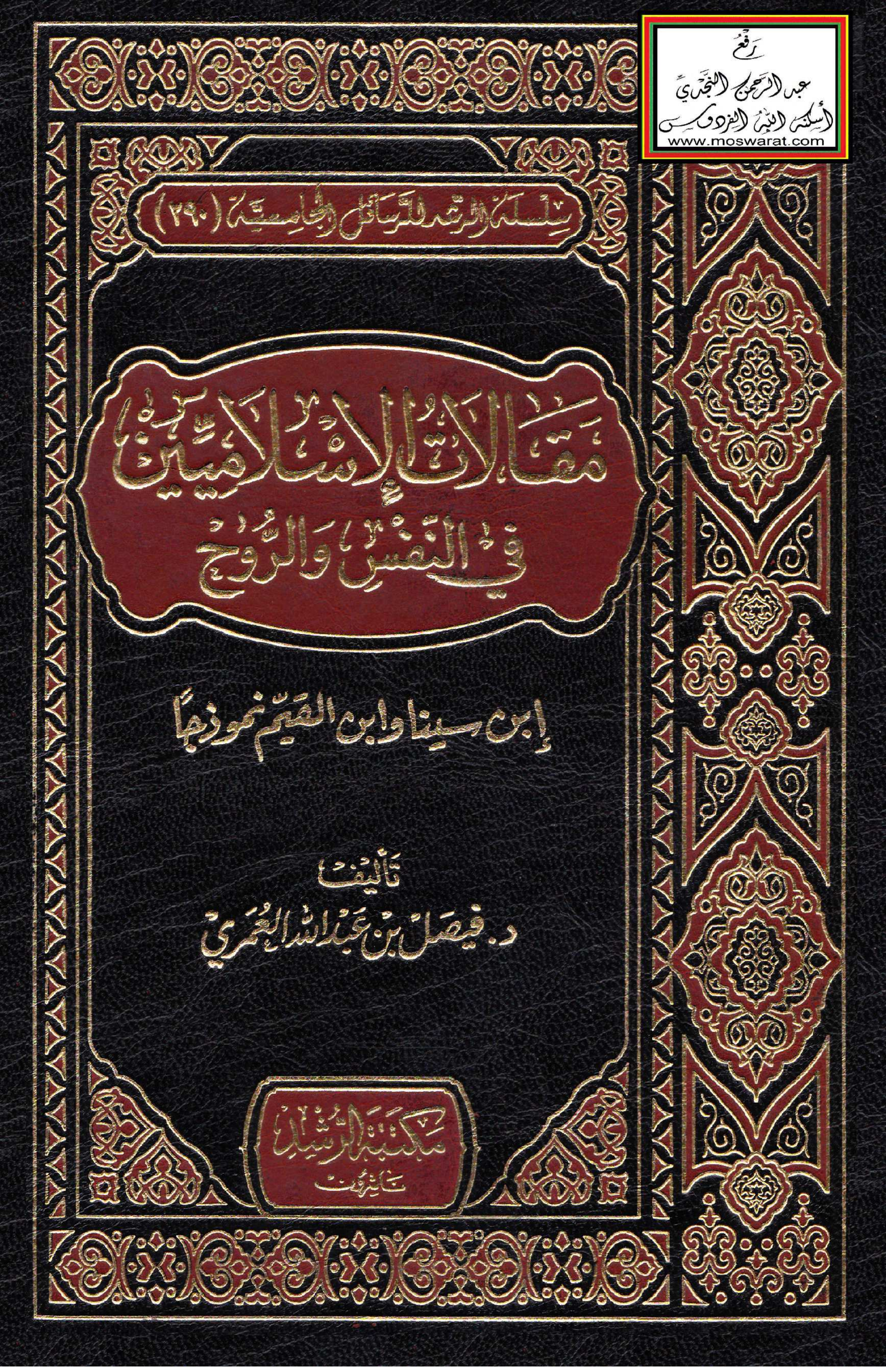
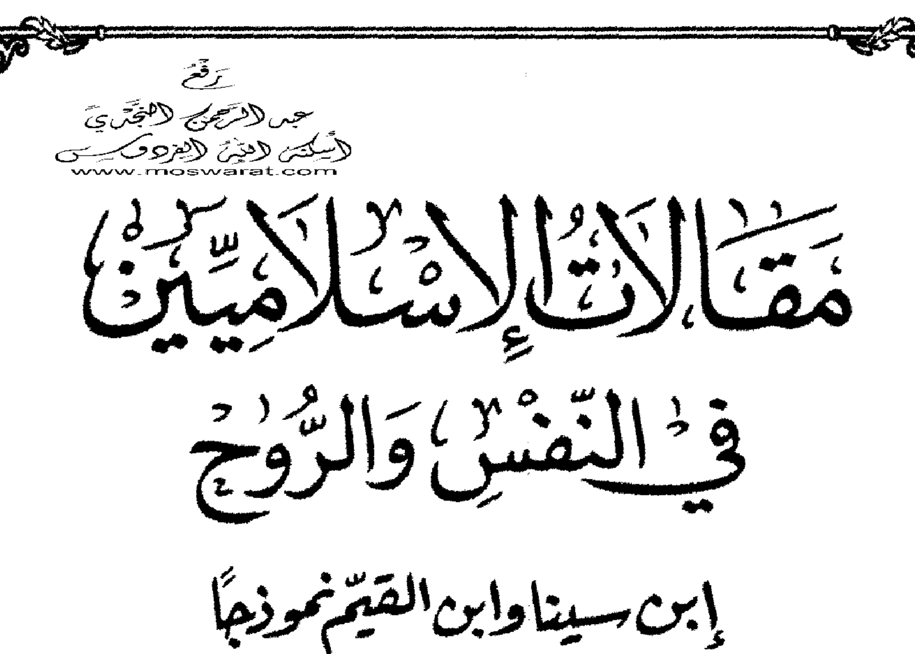

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسلمة الثبر الفردوس
www.moswarat.com
سلسلة الرشد للرسائل الجامعية (٢٩٠)
مقالات الإسلاميين في النفس والروح
ابن سينا وابن القيم نموذجاً
تأليف
د. فيصل بن عبدالله العمري
مكتبة الرشد
ناشرون


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقالات الإسلاميين في النفس والروح

ابن سينا وابن القيم نموذجًا



تأليف

د. فيصل بن عبد الله العمري

مكتبة الرشد
ناشرون

 مكتبة الرشد ١٤٣٨هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العمري، فيصل بن عبدالله
مقالات الإسلاميين في النفس والروح لابن سيناء وابن القيم/ فيصل بن عبدالله العمري - الرياض ١٤٣٨هـ
ردمك ٣-٢١-٨٢١٤-٦٠٣-٩٧٨
١- الروح ٢- النفس، أ - العنوان
ديوي ٢٤٣ ١٤٣٨/ ٦٠٢٨

ردمك ٣-٢١-٨٢١٤-٦٠٣-٩٧٨ رقم الإيداع ٦٠٢٨ / ١٤٣٨

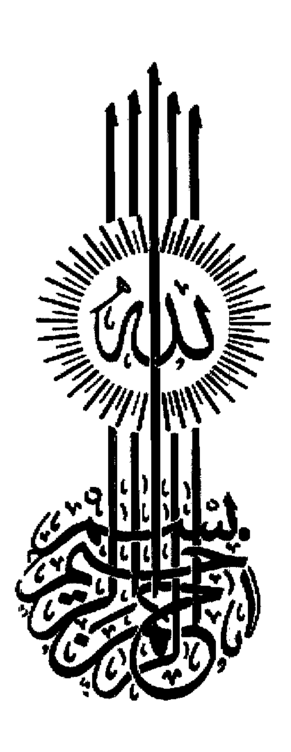
الطبعة الأولى تاريخ : ١٤٣٩هـ ٢٠١٧م
مكتبة الرشد - ناشرون
المملكة العربية السعودية - الرياض

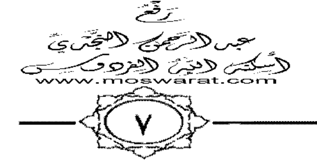
الإدارة : العليا فيو - طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٤٨١٨
ص . ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ فاكس ٤٦٠٢٤٩٧
Email: info@rushd.com.sa Facebook.com/مكتبة الرشد ناشرون
Website : www.rushd.com.sa twitter. com/ALRUSHDBOOKSTOR

★ فروع المكتبة داخل المملكة:
الرياض : المركز الرئيسي: الدائري الغربي بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢
الرياض : فرع طريق عثمان بن عفان هاتف ٢٠٥١٥٠٠ فاكس ٢٢٥٣٨٦٤
فرع مكة المكرمة : شارع الطائف هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦
فرع المدينة المنورة : شارع أبي ذر الغفاري هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
فرع جدة : مقابل ميدان الطائرة هاتف ٦٣٣١١٨٣ فاكس ٦٣٣٠٣١٥
فرع القصيم : بريده - طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٦٩٥٤٥١
فرع خميس مشيط هاتف ٢٣٧٨١٢٩ فاكس ٢٢١٧٩١٣
فرع الدمام : شارع الخزان هاتف ٨١٥٠٥٥٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣
فرع حائل : هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦
فرع الإحساء : هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥
فرع : تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧
فرع القاهرة : شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر : هاتف ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس ٢٢٧١٢٦٢٥
فرع المجمعة، هاتف: ٤٣٢٠١٩٢ فاكس: ٤٣٢٠١٩٢
فرع عرعر: جوال: ٠٥٠٠٣١٥٣٢٨
الرقم الموحد لمكتبة الرشد ٩٢٠٠٠٥٣٦٣

★ مكاتبنا بالخارج:
القاهرة : مدينة نصر : هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ موبايل ٠٠٢٠١٠٩٨٥٦٢٠٦٨
موبايل ٠٠٢٠١٠٢٣٩١١٦٦٠ فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥
الامارات - دبي : ٠٠٩٧١٤٢٥٦٧٩٠٦
لبنان - بيروت : موبايل ٠٠٩٦١١٨٠٧٤٧٧

أصل هذا الكتاب رسالة علمية


الله
بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة الرسالة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله الطيبين وصحبه أجمعين.

أما بعد:

الإيمان بالغيب، من صفات الذين آمنوا قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [البَقَرَة: ١-٣].

ومن ذلك الإيمان بالروح التي أسكنها الله أجسادنا، إذ هي شيء مدرك يشعر به الإنسان، ومع ذلك فهي غائبة عن الحواس، لذا اشتغل الناس بالبحث في موضوعها، فمن محق ومن مبطل، ولا شك أن الحق فيها ما شهدت به النصوص.

ومع كثرة المتكلمين فيها إلا أنك تجد مصنفاتهم إما يغلب عليها الطابع الفلسفي الذي لا يخلو من شطحات، وإما تقرير لمسائلها بعيداً عن الكتاب والسنة الصحيحة، إلا ما تناثر في كتب العلماء من تفاسير وشروح وغيرها، أو ما كتبه ابن القيم رحمه الله في كتابه الروح، الذي هو من فروع دراستي في هذه الرسالة.

لذا كان من الحاجة الملحة أن يُبيّن الحق فيها مجتمعاً في مكان واحد، وهذا ما أرجوا أن أحققه من خلال دراستي هذه، مع بيان خطأ المخالفين فيها، والرد عليهم، والذي يعتبر من أهمهم ابن سينا، إذ هو من أبرز من

تكلم عن هذه المسائل وصنف فيها من الفلاسفة الإسلاميين، كما يعتبر كلامه مرجعاً لمن جاء بعده من فلاسفة ومتكلمين، مع عدم وجود - على حسب اطلاعي وبحثي - كتاباً عرض لكلامه في هذه المسائل ونقده، إلا بعضاً ممن تكلم عن ذلك بإيجاز ضمن كلامه عن الفلاسفة ونقد منهجهم، كما سيتضح ذلك خلال البحث.

وقد تكلم علماء الإسلام منذ عصور متقدمة عن النفس والروح وصنفوا فيها المصنفات المستقلة، أو ضمنوها كتبهم ومؤلفاتهم حول مسائل العقيدة وغيرها.

ومن أقدم من صنف في الروح من **أهل السنة** في مصنف مستقل هو الإمام محمد بن نصر المروزي رحمه الله (٢٩٤هـ) في كتاب له في (الروح والنفس)، والإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن مندة رحمه الله (٣٩٥هـ) في كتاب بعنوان (الروح و النفس)، وهما في حكم المفقود، وقد ذكرهما شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتواه فقال: (وصنف الحافظ أبو عبدالله بن مندة في ذلك كتاباً في "الروح والنفس"، وذكر فيه من الأحاديث والآثار شيئاً كثيراً، وقبله الإمام محمد بن نصر المروزي وغيره)[1]، و ذكرهما كذلك الإمام ابن القيم رحمه الله في كتابه الروح ونقل عنهما في أكثر من موضع.

وكذلك ممن صنف في الروح، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء رحمه الله (٤٥٨هـ) في كتاب له عن الروح، ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى[2]، ونقل عنه كذلك ابن القيم في كتابه الروح.

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ج٤/ ٢٠٧) .
(٢) المرجع السابق.

ومن أول من تكلم عن مسألة الروح ضمن مصنفاته الحافظ ابن أبي الدنيا رحمه الله (٢٨١هـ) في كتابه **(القبور)**[١] وغيره.

وكذلك تكلم عنها من المتقدمين الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبدالله القرطبي رحمه الله (٦٧١هـ) في كتابه **(التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة)**[٢].

ومن أجمع من تكلم عن الروح وجمع مسائلها في مصنف مستقل وصل إلينا هو الإمام ابن القيم رحمه الله في كتابه **(الروح)**[٣]، فقد تكلم فيه عن إحدى وعشرين مسألة، ضمنها الرد على المخالفين.

وقد اختصر كتاب الروح لابن القيم الإمام أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي رحمه الله (٨٨٥هـ) في كتاب أسماه **(سر الروح)**[٤] ذكر فيه عشرة مسائل من المسائل التي تكلم عليها ابن القيم في كتابه الروح.

وقد تكلم بعدهم عن بعض مسائل الروح ضمن مصنفاتهم عدد من العلماء كالإمام ابن رجب رحمه الله (٧٣٦هـ) في كتابه **(أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور)**[٥]، و اعتمد في كتابه على كتاب الروح لابن القيم رحمه الله.

(١) طبع بعناية طارق محمد العمودي بـ (مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية - ط١/ ١٤٢٠هـ).

(٢) طبع محقق في رسالة علمية في ثلاثة مجلدات بـ (مكتبة دار المنهاج - الرياض - ط١/ ١٤٢٥هـ).

(٣) طبع محقق في رسالة علمية في مجلدين بـ (دار ابن تيمية للنشر والتوزيع والإعلام - الرياض).

(٤) طبع بتحقيق محمود محمد نصار بـ (مكتبة التراث الإسلامي - مصر - بدون تاريخ).

(٥) طبع بعناية خالد بن عبد اللطيف السبع بـ (دار الكتاب العربي - بيروت، لبنان - ط٣/ ١٤١٤هـ).

وقد أحببت أن أبحث في مسائل الروح والنفس، لأطلع بعمق على ما ذكره الله في كتابه وبينه النبي ﷺ في سنته حول هذا الخلق العجيب، وما كتبه علماء التفسير والحديث والمصنفون في العقائد وغيرهم، ومعرفة كلام الإسلاميين حوله والرد على ما خالفوا فيه، وتوضيح الحق في ذلك وفقاً للكتاب والسنة والعقيدة الصحيحة، فتقدمت لتسجيل موضوع: (مقالات الإسلاميين في النفس والروح "ابن سينا وابن القيم نموذجاً"). بحثاً لنيل درجة التخصص الأولى (الماجستير) في العقيدة، من الجامعة العامرة (جامعة أم درمان الإسلامية) بجمهورية السودان.

أسباب اختيار الموضوع:

كان من دواعي اختياري لهذا الموضوع مع ما سبق ذكره ما يلي:

١) إن مسألة النفس و الروح من مسائل التخصص الذي درسته، فناسب أن يكون بحثي في إكمال دراستي حوله.

٢) كون مسألة النفس و الروح من المسائل المهمة، والتي كثر الخوض فيها بالحق تارة وبالباطل تارات، فلزم أن يتعلمها المسلمون في جانبها الصحيح على وفق معتقد أهل السنة والجماعة.

٣) إن الروح شيء موجود ومع ذلك فهو غير محسوس لنا بحواسنا الظاهرة، فكان من دواعي اختياري للبحث معرفة مسائل هذا الخلق.

٤) إن في دراسة مسائل النفس والروح، تفكر في خلق الإنسان العجيب، قال تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١].

٥) كون ابن القيم رحمه الله وابن سينا من أوسع من تكلم في مسائل النفس

والروح.

٦) ندرة الكتب المتداولة بين يدي المستفيدين والتي تُفّصل الكلام في مباحث النفس و الروح ومسائلها، على وفق منهج أهل السنة والجماعة.

الدراسات السابقة:

سبقت الإشارة إلى من تكلم في موضوع الروح من علمائنا المتقدمين، وأن من أجمع من تكلم عنه -ووصل إلينا كتابه- هو الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأما الدراسات المعاصرة فقد وقفت على رسالة واحدة بعنوان: (الروح بين الفلسفة والإسلام)[١]، إعداد الباحث محمد المسير، نال بها درجة الماجستير من جامعة الأزهر، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، وتختلف هذه عن بحثي من عدة جوانب:

١- يغلب عليها الطابع الفلسفي.

٢- تكلمت الدراسة بشكل عام ومختصر عن موضوع الروح عند الفلاسفة والمتكلمين.

٣- لم تتعرض للمسائل المتعلقة بالروح والنفس عند ابن سينا وابن القيم، إلا عَرَضاً .

٤- كان النقد فيها بسيط ومقتضب.

٥- لم يتعرض لمسألة الروح عند الصوفية.

---

(١) طبع بـ (دار المعارف القاهرة - الطبعة الثانية عام (١٩٨٨م).

وبهذا تظهر حاجة المكتبة الإسلامية لكتاب متخصص في ذلك من منطلق كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وعلى منهج السلف الصالح رحمهم الله.

منهج البحث:

سأسير بإذن الله تعالى في بحثي وفق المنهج التالي:

١. جمع المسائل المتعلقة بالبحث من مظانها الأصلية والفرعية، والموسوعات، والدوريات وغيرها، قدر المستطاع.
٢. ترتيب البحث في فصول ثم مباحث ثم مطالب، على وفق ما تقتضيه حاجة الدراسة.
٣. ذكر الأدلة على كل مسألة من مسائل البحث، مع توضيح وجه الدلالة، ورأي السلف فيها.
٤. توضيح الحق بدليله في المسائل الخلافية، بعد الاجتهاد في بحثها ودراستها على وفق المنهج الحق بإذن الله.
٥. عرض أقول الفلاسفة الإسلاميين، وعلى رأسهم ابن سينا، والمتكلمين، والصوفية، ونقدها وفق الكتاب والسنة.
٦. عرض كلام ابن القيم في مسائل الروح وبيان وجهها وفق الكتاب والسنة.
٧. عزو الآيات إلى أماكنها برقم الآية وأسم السورة.
٨. تخريج الأحاديث والآثار من مظانها في كتب السنة، مع بيان حكم أهل العلم على الحديث، إن كان في غير الصحيحين.
٩. عزو الأقوال إلى أصحابها مع بيان مكان وجودها من مصنفاتهم.

١٠. ذكر مصدر المسألة ومرجعها في الحاشية.
١١. أترجم للأعلام غير المشهورين المذكورين في البحث في أول موضع يرد ذكره.
١٢. أعرف بالفرق والطوائف غير المعروفة التي يرد ذكرها في البحث.
١٣. أعرف بالكلمات الغريبة والمصطلحات غير الواضحة.

وبعد فإني أحمد الله سبحانه الذي يسر لي بمنه وكرمه هذا العمل، وأسأله أن يرزقني فيه الإخلاص، والقبول.

ثم أثني بالشكر للجامعة العريقة جامعة أم درمان الإسلامية على فتحها أبوابها أمام طلاب العلم لإكمال تحصيلهم العلمي، وتسهيلها لكل الصعاب من أجل ذلك، والشكر موصول لكلية الدعوة وأصول الدين، ممثلة في قسم العقيدة، لمنحي الفرصة لإكمال دراستي، وتهيئة السبل لذلك.

كما أشكر شيخي الفاضل المشرف على هذه الرسالة، سعادة الدكتور جمال الدين محمد تبيدي، والذي كانت له اليد الطولي في نجاح هذه الرسالة منذ كانت فكرة إلى أن أصبحت واقعاً بين يديكم.

كما أتوجه بالشكر لسعادة المناقشين لي في هذه الرسالة لقبولهم مناقشة هذا الرسالة وإتحافي بملاحظاتهم القيمة.

ولا يفوتني أن أشكر كل من قدم لي المساعدة في إتمام هذه الرسالة ونجاحها بمشورة أو كتاب، أو غيرها، وأسأل الله أن لا يضيع لهم أجر، وعلى رأسهم الدكتورة مريم الحربي، حيث منحتي من مكتبتها العامرة مجموعة من كتب الفلاسفة والمتكلمين وغيرها، مما انتفعت به في اتمام

بحثي.

وأتمنى من الله في الختام أن أكون وفقت في إعطاء الموضوع حقه من الدراسة والبحث، وأن يكون لبنة صالحة تسد ثغرة في هذا الموضوع في المكتبة الإسلامية.

وقد نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ١٣/ ٥/ ١٤٣١هـ واجتازت بحمد الله بتقدير (ممتاز).

والحمد لله أولاً وأخراً وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.





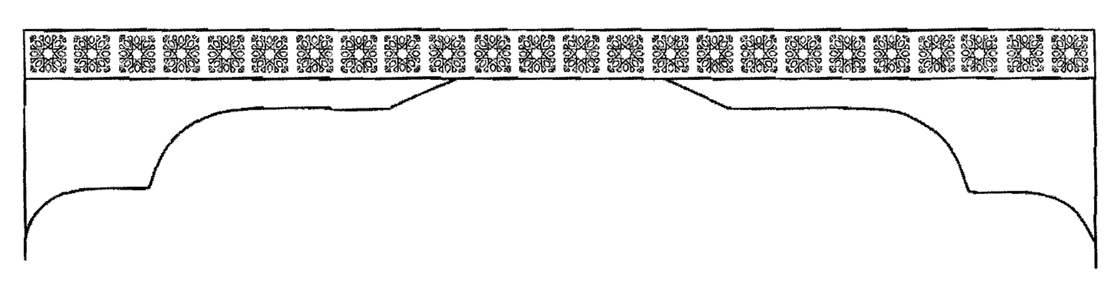
التمهيد:

الروح المسئول عنه في القرآن وحكم البحث فيه.

وفيه مبحثان:

◆ **المبحث الأول:** الكلام على قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥].

◆ **المبحث الثاني:** حكم البحث في مسألة الروح الإنسانية.



المبحث الأول

الكلام على قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] .

وفيه مطالب:

- **المطلب الأول:** سبب النزول.
- **المطلب الثاني:** المراد بالروح المسئول عنه هنا.
- **المطلب الثالث:** المراد بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]
- **المطلب الرابع:** المخاطب بقوله تعالى﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]

❑ المطلب الأول ❑

سبب النزول

صح في سبب نزول هذه الآية الكريمة حديثان:

- **الأول**: عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: " بينا أنا مع النبي ﷺ في حَرْث بالمدينة، وهو متوكئ على عسيب[1]، إذ مر اليهود فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقال: ما رابكم[2] إليه. وقال بعضهم: لا يستقبلنكم بشيء تكرهونه. فقالوا سلوه، فسألوه عن الروح، فأمسك النبي ﷺ فلم يرد عليهم شيئًا، فعلمت أنه يوحى إليه، فقمت مقامي، فلما نزل الوحي قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] . **متفق عليه واللفظ للبخاري**[3].

في هذا الحديث أن الآية نزلت بالمدينة، حينما سأل اليهود النبيﷺ عن الروح.

- **وصح** عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قالت قريش ليهود: أعطونا شيئًا

---

(١) العسيب: جريدَة من النَّخْلِ. وهي السَّعَفة ممَّا لا يَنْبُتُ عليه الخُوصُ، النهاية في غريب الحديث والأثر(٣/ ٢٣٤).

(٢) رابكم: كذا للأكثر بصيغة الفعل الماضي من الريب، قاله ابن حجر في فتح الباري (٨/ ٤٠١)، وقال الخطابي: " (مارَابكُم إليه) هكذا تقول العامة، وإنما هو: ما إربُكم إليه، أي ما حاجتكم إليه، والإرب الحاجة" ، أعلام الحديث (٣/ ١٨٧٣).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، بَاب ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسرَاء: ٨٥] ح(٤٧٢١)، ومسلم،كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب سؤال اليهود النبي ﷺ عن الروح وقوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسرَاء: ٨٥]، ح(٢٧٩٤).

نسأل عنه هذا الرجل، فقالوا: سلوه عن الروح. فسألوه، فنزلت: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] [(١)].

وجاء عند ابن إسحاق عن ابن عباس رضي الله عنه أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط، إلى أحبار يهود بالمدينة ليسألوهم عن رسول الله ﷺ، فقالت لهم أحبار يهود: سلوه عن ثلاث فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل، فإن لم يفعل فالرجل مُتَقَوّل، سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول، ما كان من أمرهم؟ وسلوه عن رجل طواف بلغ مشارق الأرض ومغاربها، ما كان من نبئه؟ وسلوه عن الروح، ما هو؟ فإن أخبركم فهو نبي فاتبعوه، وإن لم يخبركم فهو مُتَقَوّل، فاصنعوا في أمره ما بدا لكم، فسألوا رسول الله ﷺ عن ما أمرهم به الأحبار، فمكث خمسة عشر يوماً، ثم جاءه جبريل، عليه السلام، من عند الله، عز وجل، بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم، وخَبَر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطواف، وقول الله عز وجل: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] [(٢)].

---

(١) أخرجه أحمد في بداية مسند ابن عباس، (٤/ ١٥٤) ح(٢٣٠٩)، والترمذي كتاب التفسير، باب (١٨) ومن سورة بني إسرائيل، ح(٣١٤٠) وقال: " حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه"، قال ابن حجر: "رجاله رجال مسلم" الفتح (٨/ ٤٠١)، وصححه الألباني في ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، (١/ ٣٤٢).

(٢) رواه من طريق ابن إسحاق الطبري في التفسير (١٧/ ٥٩٢) عن شيخ من أهل مصر عن عكرمة عن ابن عباس، وانظر سيرة ابن هشام، (١/ ١٤٢)، وعيون الأثر لابن سيد الناس (١/ ٣٢٨).

وفي هذين الحديثين أن الآية نزلت في مكة، وهذا يبعث إشكالاً في ورود نزول الآية في موطنين مختلفين.

وفي توجيه العلماء لذلك قولان:

القول الأول: أن يجمع بين الحديثين بكون الآية نزلت مرتين، فتكون الآية نزلت أولاً بمكة حينما سأله المشركون عن الروح كما أمرهم به اليهود، ثم لما هاجرﷺ إلى المدينة سأله اليهود عنها، فنزلت، أو نزل عليه أن يجيبهم بها كما أجاب قريشاً.

قال ابن كثير رحمه الله بعد ذكره حديث ابن مسعود رضي الله عنه: " وهذا السياق يقتضي فيما يظهر بادي الرأي: أن هذه الآية مدنية، وأنها إنما نزلت حين سأله اليهود، عن ذلك بالمدينة، مع أن السورة كلها مكية، وقد يجاب عن هذا: بأنه قد يكون نزلت عليه بالمدينة مرة ثانية كما نزلت عليه بمكة قبل ذلك، أو أنه نزل عليه الوحي بأنه يجيبهم عما سألوا بالآية المتقدم إنزالها عليه، وهي هذه الآية: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥](١).

وأخرج ابن جرير بسنده عن عطاء بن يسار قال: نزلت بمكة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥](٢).

قال في التحرير والتنوير: " الجمهور على أن الجميع - أي أيآت الكهف وآية يسألونك - نزل بمكة"(٣).

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٩/ ٧٢).

(٢) جامع البيان: ابن جرير الطبري (١٧/ ٥٤٤) من طريق ابن اسحاق عن بعض أصحابه، وذكره ابن هشام في السيرة عن ابن عباس رضي الله عنهما (١/ ٣٣٥).

(٣) التحرير والتنوير(١٥/ ١٩٥).

وأما كون النبي ﷺ سكت ولم يجبهم مباشرة مع علمه بالآية، أنه توقع مزيد بيان من الله، لأنهم أهل كتاب وعلم، بخلاف المشركين، قال ابن حجر رحمه الله: "ويمكن الجمع بأن تعدد النزول بحمل سكوته في المرة الثانية على توقع مزيد بيان في ذلك"(١).

القول الثاني: أن يرجح حديث ابن مسعود رضي الله عنه على حديث ابن عباس رضي الله عنه وذلك من وجهين:

أ) إن راويه حضر القصة، وهو ابن مسعود رضي الله عنه، بخلاف ابن عباس رضي الله عنه، قال السيوطي رحمه الله في الإتقان، في نوع معرفة أسباب النزول: " الحال الرابع: أن يستوي الإسنادان في الصحة فيرجح أحدهما بكون راويه حاضر القصة، "(٢) ومثل على ذلك بهذين الحديثين.

ب) إن حديث أبن مسعود رضي الله عنه متفق عليه، بخلاف حديث ابن عباس رضي الله عنهما فهو مروي في المسند والسنن، فيقدم ما في الصحيحين على غيرهما، وقد أشار إلى تقديم حديث ابن مسعود رضي الله عنه على حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ابن حجر بقوله: "وإلا فما في الصحيح أصح"(٣) وكذلك السيوطي بقوله: " وقد رجح بأن ما رواه البخاري أصح من غيره"(٤).

ومال إلى هذا الوجه ابن القيم رحمه الله، وأن السؤال كان بالمدينة، وذكر روايات أُخر عن ابن عباس رضي الله عنهما أن السؤال كان بالمدينة، وأن

---

(١) فتح الباري: ابن حجر (٨/ ٤٠١).وانظر التحرير والتنوير (١٥/ ١٩٦).
(٢) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (١/ ٩٣).
(٣) فتح الباري (٨/ ٤٠١).
(٤) الإتقان للسيوطي (١/ ٩٣).

اليهود هم الذين سألوا الرسول ﷺ عن الروح، وقال: إن الروايات عن ابن عباس في تفسير هذه الآية اضطربت أعظم اضطراب، وقال: " ولو كان قد تقدم السؤال والجواب بمكة لم يسكت النبي ﷺ ولبادر إلى جوابهم، بما تقدم من إعلام الله له وما أنزل عليه "(١).

والجواب عن هذا: أن حديث ابن عباس رضي الله عنهما في نزول الآية بمكة قد جاء عنه من طرق صحيحة كما عند أحمد في المسند، و الترمذي وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، و قال عنه ابن حجر: (رجاله رجال مسلم)(٢).

وعلى هذا جمهور المفسرين، وأهل السير(٣).

وما ذكره ابن القيم رحمه الله من رواية الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما، في نزول الآية بالمدينة، لا تعارض - لو صحت عنه - رواية نزولها في مكة، فقد يكون روى مرة نزول الآية بمكة، وروى مرة أخرى نزول الآية بالمدينة.

وأما ما ذكره من اضطراب عن ابن عباس رضي الله عنهما فله سببان:

الأول: أن يكون تفسيراً عن ابن عباس رضي الله عنهما للروح، في آيات أخرى غير هذه الآية، وجُعل تفسيراً للمراد بالروح فيها، مثل ما ذكره ابن القيم(٤) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: " الروح أمر مِنَ أمر الله وخلق مِنْ خلق

---

(١) الروح لابن القيم (ص٥٢٠).
(٢) تقدم تخريجه ص (٢٠).
(٣) كما سبق تقريره قريبًا.
(٤) الروح لابن القيم (٥٢١).

الله، وصورهم عَلَى صورة بني آدم، وما يَنْزِل مِنَ السَّمَاء ملك إلا ومعه وَاحِدٍ مِنَ الروح. ثم تلا: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النّبَإِ: ٣٨][١]، وفي هذا دليل أن مراد ابن عباس رضي الله عنهما بالروح في هذا التفسير، هو الروح الواردة في آية النبأ، وليس الروح المسئول عنها في آية الإسراء.

ويؤيده ما جاء في كتاب العظمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أتى نفر من اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا أخبرنا عن الروح ما هو، قال: " جند من جنود الله عز وجل، ليسوا بملائكة الله، لهم رؤوس وأيد وأرجل يأكلون الطعام، ثم قرأ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النّبَإِ: ٣٨]، قال هؤلاء جند وهؤلاء جند. "[٢]

الثاني: أن يكون هذا الإضطراب بسبب الرواة، خاصة وأن أسانيد روايات الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما، لا تخلوا من نظر، وابن عباس رضي الله عنهما حبر الأمة وترجمان القرآن فمن الصعب دعوى اضطراب أقواله في

---

(١) انظر كتاب العظمة (٣/ ٨٦٥)، والبيهقي في الأسماء والصفات(٢/ ٢١٨) بدون ذكر الآية، ورواه ابن أبي حاتم في تفسيره بدون سند عن بن عباس رضي الله عنه، وذكر الآية عند قوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ﴾ [النّحل: ٢]، (٩/ ٧٦)، و في سنده جعفر ابن إياس، ضعفه شعبه في حبيب بن سالم ومجاهد، انظر: تقريب التهذيب، ص (١٣٩)، وقد رواه هنا عن مجاهد، وكذلك في سنده هشيم، وهو كثير التدليس، انظر الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (٢/ ٣٣٨)، قال ابن حجر: "وقد روى ابن إسحاق في تفسيره بإسناد صحيح عن ابن عباس، وذكره" الفتح(٨/ ٤٠٢).

(٢) كتاب العظمة لأبي الشيخ (٣/ ٨٧٠)، وأورده جمع من المفسرين، عن ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وأبي صالح، انظر تفسير ابن كثير (١٤/ ٢٣٥) وتفسير الماوردي (٤/ ٣٣٨).

تفسيرها.

ثم إن الجمع بكونها نزلت مرتين، أولى من رد احد الحديثين، فلا يكون هناك تعارض بين السببين، وهو معمول به عند علماء التفسير، قال في البرهان في علوم القرآن: " وقد ينزل الشيء مرتين تعظيماً لشأنه، وتذكيراً به عند حدوث سببه"(١)، وذكر مثالاً على ذلك هذين الحديثين.

وقال في الإتقان في علوم القرآن في نوع أسباب النزول: " الحال السادس: أن لا يمكن ذلك - أي نزولها عقب السببين أو الأسباب المذكورة - فيحمل على تعدد النزول وتكرره"(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وإذا ذكر أحدهما سبباً نزلت لأجله، وذكر الآخر سبباً، فقد يمكن صدقهما، بأن تكون نزلت عقب تلك الأسباب، أو تكون نزلت مرتين، مرة لهذا السبب، ومرة لهذا السبب"(٣).

ومما يؤيد هذا أن سورة الإسراء كلها مكية بالاتفاق، فتكون نزلت الآية بمكة، ثم تكرر نزولها بالمدينة عندما سأله اليهود عنها(٤).

وأما قول ابن القيم رحمه الله: "ولو كان قد تقدم السؤال والجواب بمكة لم يسكت النبي ﷺ ولبادر إلى جوابهم، بما تقدم من إعلام الله له وما أنزل عليه"(٥).

(١) البرهان في علوم القرآن (١/ ٢٩).
(٢) الإتقان: السيوطي (١/ ٩٥)
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣/ ٣٤٠).
(٤) أنظر البرهان للزركشي (١/ ٣٠)
(٥) الروح لابن القيم ص(٥٢٠).

فقد سبق الجواب عنه بأن سكوته في المرة الثانية كان عن توقع مزيد بيان في مسألة الروح، لأنه ظن أنهم أقرب من قريش إلى فهم معنى الروح، بكونهم أهل كتاب[١].

وبذلك يكون الأقرب إن شاء الله هو القول بأن الآية نزلت مرتين، مرة بمكة، عندما سأله قريش، بمشورة اليهود، ومرة بالمدينة عندما سأله اليهود مباشرة، ولا يمنع من ذلك مانع. والله أعلم.



(١) ص (٢٢).

❑ المطلب الثاني ❑

المراد بالروح المسؤل عنه هنا

اخُتلف في المراد بالروح هنا على أقوال:

الأول: أن المراد بالروح هنا: **أرواح بني آدم**. وهو مروى عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

كما أخرج ابن جرير من طريق العوفي، عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥] الآية: " إن اليهود قالوا للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أخبرنا عن الروح؟ وكيف تعذب الروح التي في الجسد، وإنما الروح من الله؟ ولم يكن نزل عليه فيه شيء، فلم يُحِرْ[١] إليهم شيئًا. فأتاه جبريل فقال له: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] فأخبرهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك، فقالوا: من جاءك بهذا؟ فقال: "جاءني به جبريل من عند الله؟" فقالوا له: والله ما قاله لك إلا عدو لنا، فأنزل الله: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [البقرة: ٩٧][٢].

الثاني: **جبريل**. قاله قتادة والحسن، قال قتادة: وكان ابن عباس يكتمه[٣]، أي يجعله من المكتوم الذي لا يفسر.

---

(١) يُحِرْ: أي لم يَرْجِع ولم يَرُدّ، النهاية لابن الأثير (١/ ٤٥٨).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٨/ ١٤٢) وقال: وهذا حديث ضعيف جداً، ولا يحتج به.

(٣) انظر جامع البيان: الطبري (٨/ ١٤٣)، وانظر: تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم (٢/ ٣٢٧)، تفسير القرآن العظيم: ابن كثير (٩/ ٧٤). وغيرهم.

الثالث: **ملك عظيم** بقدر المخلوقات كلها، روى علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥] قال: الروح: ملك(١).

وأخرج الطبراني في الكبير: عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن لله ملكًا، لو قيل له: التقم السماوات السبع والأرضين بلقمة واحدة، لفعل، تسبيحه: سبحانك حيث كنت"(٢).

قال ابن كثير: "وهذا حديث غريب، بل منكر"(٣).

وأخرج ابن جرير، رحمه الله: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال في قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥] قال: هو مَلَك من الملائكة، له سبعون ألف وجه، لكل وجه منها سبعون ألف لسان، لكل لسان منها سبعون ألف لغة، يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها، يخلق الله من كل تسبيحة مَلَكًا يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة"(٤).

---

(١) انظر جامع البيان: الطبري (٨/ ١٤٣) و الأسماء والصفات: البيهقي (٢/ ٢١٩).
(٢) المعجم الكبير: الطبراني (١١/ ١٩٥) والأوسط للطبراني (٦/ ٢٩٠)، وعنه أبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (٣/ ٣١٨)، وقال: " هذا حديث غريب من حديث الأوزاعي عن عطاء"، وذكره الهيثمي في المجمع (١/ ٨٥) وقال: "رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وقال: تفرد به (وهب بن ورق)"، وضعفه الشيخ الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزيادته،برقم (١٩٥٦).
(٣) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير (٩/ ٧٤).
(٤) جامع البيان: الطبري (٨/ ١٤٣) و الأسماء والصفات: البيهقي(٢/ ٢١٩)، و أبي الشيخ في كتاب العظمة (٣/ ٨٦٨).

وعن ابن عباس نحوه كما في كتاب العظمة[١].

قال ابن كثير: "وهذا أثر غريب عجيب، والله أعلم"[٢].

الرابع: طائفة من الملائكة على صور بني آدم[٣].

في كتاب العظمة عن مجاهد، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: " الروح أمر من أمر الله وخلق من خلق الله، وهم على صور بني آدم، ما نزل من السماء ملك إلا ومعه واحد من الروح"[٤].

وأخرج عن أبي صالح، في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ﴾ [الإسرَاء: ٨٥] قال: "يشبهون الناس وليسوا من الناس"[٥]

الخامس: القرآن وهو مروي عن الحسن[٦].

السادس: عيسى بن مريم عليه السلام[٧].

والصحيح من هذه الأقوال كلها هو القول الأول، وأن المراد بالروح

(١) كتاب العظمة: أبو الشيخ (٣/ ٨٦٩).
(٢) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير (٩/ ٧٥).
(٣) المرجع السابق.
(٤) سبق تخريجه ص (٢٤).
(٥) كتاب العظمة لأبي الشيخ (٣/ ٨٧٣) والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٢١٩) إلا أنه ذكره عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النَّبَإِ: ٣٨].
(٦) أنظر معاني القرآن للنحاس، (٤/ ١٩٠)، وتفسير بحر العلوم السمرقندي (٢/ ٣٢٧)، وزاد المسير في علم التفسير(٥/ ٨٢)، وهو الذي راءه متعينا لسابق الآية ولاحقها محمد القاسمي في تفسيره، محاسن التأويل(١٠/ ٦٢٨).
(٧) معاني القرآن: أبو جعفر النحاس (٤/ ١٩٠)، تفسير القرآن: للسمعاني(٣/ ٢٧٤)، والنكت والعيون للماوردي (٣/ ٢٧٠).

هنا **أرواح** بني آدم، وذلك لأن السؤال في الآية كان عنها، وهو قول جمهور المفسرين(١).

قال الإمام الخطابي(٢) رحمه الله: " وذهب أكثر أهل التأويل إلى أنهم سألوه عن الروح التي تكون بها حياة البدن"(٣).

كما أن صرف السؤال عن الروح الإنساني الذي تتوفر دواعي العقلاء على معرفته إلى أشياء مجهولة الوجود مستنكر، وذلك أن الروح التي يحي بها الإنسان، هي الأمر المشكل الذي تهفو النفوس إلى معرفته، وهو الأمر الذي لا تفسير له، وهو من أدق الأمور التي لا يستطيع أحد إنكارها، وتتوفر دواعي العقلاء إلي معرفتها، وتكل الأذهان عنها ولا تكاد تُعلم إلا بوحي، فكان السؤال متوجهاً إليها(٤).

وأيضاً: فالسائل عن الروح هنا هم اليهود، والوارد في كتابهم هو الروح بهذا المعنى، كما في سفر التكوين من الإصحاح الأول: " وروح الله يرف على وجه الماء"(٥).

---

(١) انظر تفسير القرآن: أبو المظفر السمعاني (٣/ ٢٧٤)، و المحرر الوجيز(٣/ ٤٨١)، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل(٢/ ٢٩٨).

(٢) الامام العلامة، الحافظ اللغوي، أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، صاحب التصانيف، ولد سنة بضع عشرة وثلاث مئة، توفي الخطابي ببست سنة ثمان وثمانين وثلاث مئة. انظر سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣).

(٣) أعلام الحديث للخطابي (٣/ ١٨٧٣).

(٤) انظر تفسير أبن عطية (٣/ ٤١٨)، و روح المعاني للألوسي (١٥/ ١٥١)، والتحرير والتنوير: ابن عاشور (٦/ ١٩٧).

(٥) الكتاب المقدس: الناشر: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، سنة ١٩٩٢م، سفر التكوين، الإصحاح الأول صفحة (١).

وهو مبهم في كتابهم، ولم يرد في كتابهم الروح بالمعاني الأخرى[١].

وأيضاً: أن ما نقل عن بعض السلف في تفسير الروح، قد يكون تفسيراً للروح في مواطن أخرى من القرآن، غير هذه الآية، يدل على ذلك أن تفسير ابن عباس رضي الله عنهما للروح بأنه: "من أمر الله ..." والذي روى عنه عند تفسير آية الإسراء، ورد عنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النبإ: ٣٨] كما سبق توضيحه قريبًا.

وكذلك: " أنهم جند من جنود الله..." ورد عند تفسير ابن عباس رضي الله عنهما لهذه الآية، كما في كتاب العظمة، وتقدم.

قال ابن حجر رحمه الله بعد ذكره الأقوال في آية الإسراء: " وهذا إنما اجتمع من كلام أهل التفسير في معنى لفظ الروح، الوارد في القرآن، لا خصوص هذه الآية "[٢].

و قال في زاد المسير: "قد ذكر الله تعالى الروح في مواضع من القرآن، فغالب ظني أن الناقلين نقلوا تفسيره من موضعه إلى موضع لا يليق به، وظنوه مثله، وإنما هو الروح الذي يحيى به ابن آدم"[٣].

وأيضاً: فبعض هذه الآثار في تفسير الروح لم تصح عن السلف، بل هي مروية بأسانيد ضعيفة، مثل ما روي عن علي رضي الله عنه، وابن عباس رضي الله عنهما، وأنه ملك له خلقة عظيمة[٤].

---

(١) انظر التحرير والتنوير: ابن عاشور (١٥/ ١٩٧)، و أنوار التنزيل للبيضاوي (٣/ ٤٦٤).
(٢) فتح الباري : ابن حجر (٨/ ٤٠٢).
(٣) زاد المسير: ابن الجوزي (٥/ ٨٢).
(٤) سبق تخريجها ص (٢٨).

وكذلك فإن المتبادر عند إطلاق الروح، أنه الروح الإنساني، لا غيره[١].

وأيضاً فلا يصح أن يُسأل عن جبريل عليه السلام، أو القرآن، أوعيسى عليه السلام، ويجاب أنها ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسرَاء: ٨٥]، ثم يأتي ما يوضحها ويبينها في مواطن أخرى من القرآن، أو من السنة.

وأيضاً فاليهود لا تعترف بأن عيسى روح الله، ولا تجهل أن جبريل ملك، وأن الملائكة أرواح[٢].

كما لا يدل إطلاق لفظ الروح عليهم في مواطن من القرآن، أنه المراد في آية الإسراء.

وبهذا يتضح ضعف قول ابن القيم رحمه الله: " أن أرواح بني أدم لم تقع تسميتها في القرآن إلا بالنفس"[٣]

وقد رده ابن حجر رحمه الله بقوله: " وقد جنح ابن القيم في (كتاب الروح) إلى ترجيح أن المراد بالروح المسئول عنها في الآية ما وقع في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ صَفّٗا﴾ [النَّبَإِ: ٣٨]، قال: وأما أرواح بني آدم فلم يقع تسميتها في القرآن إلا نفسا، كذا قال، ولا دلالة في ذلك لما رجحه"[٤].

فإذا تقرر هذا فيأتي السؤال: ما المقصود بالسؤال عن الروح

---

(١) انظر روح المعاني : الالوسي (١٥/ ١٥١).
(٢) انظر فتح الباري: ابن حجر (٨/ ٤٠٢).
(٣) الروح لابن القيم (٥٢٤).
(٤) فتح الباري لابن حجر (٨/ ٤٠٣).

الإنساني هنا؟

والجواب عن هذا:

أن المقصود هو: السؤال عن حقيقة الروح وماهيته، ومسلكه في بدن الإنسان، وكيفية امتزاجه بالجسم، واتصال الحياة به، لظهور آثاره في بدن الإنسان، مع عدم معرفة حقيقته، وهذا شيء لا يعلمه إلا الله عز وجل، لذلك أجيبوا أنها: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥][1].



(١) انظر: أعلام الحديث: الخطابي (٣/ ١٨٧٤)، و التحرير والتنوير: ابن عاشور(١٥/ ١٩٦)، مفاتيح الغيب للرازي(٢١/ ٣١)، البحر المحيط لأبي حيان (٦/ ٧٤).

❏ المطلب الثالث ❏

المراد بقوله تعالى: ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾

اختلف المفسرون في ذلك، و يرجع كلامهم عن هذه الجملة إلى معنيين:

الأول: ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ : أي من شأن ربي وعلمه الذي اختص به، فهو من جنس ما استأثر الله بعلمه من الأشياء التي لم يُعلِم بها عباده، فالأمر واحد الأمور بمعنى الشأن، و تكون إضافة ﴿أَمۡرِ﴾ إلى اسم الجلالة على معنى الاختصاص العلمي، لا الإيجادي، إذ ما من شيء إلا وهو مضاف إليه عز وجل بهذا المعنى.

و﴿مِن﴾ للتبعيض، وقيل: بيانية، فيكون هذا الإطلاق كقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢].

فيكون المراد: أن الروح أمر اختص بالله اختصاص علمٍ، فهو وحده الذي يعرف حقيقتها(١).

قال الطبري رحمه الله: "﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] فإنه يعني: أنه من الأمر الذي يعلمه الله عز وجل دونكم، ويعلم ما هو"(٢).

الثاني: ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] أي من فعل ربي، وذلك كونها

---

(١) انظر جامع البيان: الطبري(٨/ ١٤٣)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٣/ ١٦٨)، معالم التنزيل للبغوي (٥/ ١٢٦)، والوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي (٢/ ٦٤٦)، تفسير القرآن: ابن كثير (٩/ ٧٥).

(٢) جامع البيان : الطبري (٨/ ١٤٣).

بأمره، فيكون الأمر بمعنى الفعل، وهذا وارد في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ﴿٩٧﴾﴾ [هُود: ٩٧] أي فعله، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا﴾ [هُود: ٦٦] أي فعلنا.

فيكون الأمر هنا أمر تكوين، فإما أن يراد نفس المصدر وتكون ﴿مِنۡ﴾ ابتدائية كما في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النّحل: ٤٠]، أي الروح مما أمر به الله أمراً بالكون فكان.

أو يراد بالمصدر معنى المفعول مثل الخلق، بمعنى المخلوق، وتكون ﴿مِنۡ﴾ تبعيضية، أي الروح بعض مأمورات الله.(١)

قال ابن القيم ﷺ: "﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ﴾ [الإسرَاء: ٨٥] فمعلوم قطعاً أنه ليس المراد هاهنا بالأمر الطلب، الذي هو أحد أنواع الكلام، فيكون المراد أن الروح كلامه الذي يأمر به.

وإنما المراد بالأمر هنا المأمور، وهو عرف مستعمل في لغة العرب، وفي القرآن منه كثير، كقوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ﴾ [النّحل: ١]، أي مأموره الذي قدره وقضاه، وقال له كن فكان"(٢).

وقيل: ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ من وحي ربي، وكلامه ليس من كلام البشر، ويتخرج على قول من قال إن الروح هنا القرآن(٣).

ولا مانع من حمل الآية على كلا الوجهين الأولين، لاحتمالها

---

(١) انظر مفاتيح الغيب: الرازي (١٢/ ١٣)، البحر المحيط: أبو حيان (٦/ ٧٤)، وتيسير الكريم الرحمن للسعدي ص(٤٦٦).
(٢) الروح ص (٥١٦)
(٣) انظر البحر المحيط: المصدر السابق، فتح القدير للشوكاني (٣/ ٣٥٩).

لهما، وإن كان الذي عليه أكثر المفسرين الأول، وأنها من العلم الذي اختص الله بمعرفة حقيقته وكنهه.

وقد تُعقب القول الثاني: بأن حمل ما ذكر على السؤال عن قِدَمِه وحدوثه، وجعل الجواب إخبارا بحدوثه، أي كائن بتكوينه حادث بإحداثه بالأمر التكويني، لا يساعده التعرض لبيان قلة علمهم، فإن ما سألوا عنه مما يفي به علمهم حينئذ وقد أخبر عنه(١).

وأما الثالث فهو محتمل لو صح تفسير الروح هنا بالقرآن، وسبق في المطلب الثاني أن الذي عليه جمهور المفسرين أنه أرواح بني آدم.

وليس في هذا التفسير، دليل على عدم جواز الخوض في الروح، ويأتي تفصيله إن شاء الله، في المبحث الثاني من التمهيد.

مسألة: هل في هذا الجواب بيان لما سألوا عنه:

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

الأول: قالوا لم يجبهم رسول الله ﷺ عن سؤالهم، لأنهم سألوه تعنتا واستهزاء فقال الله له ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسرَاء: ٨٥]، ولم يأمره أن يبينه لهم، وذلك لأن سؤالهم كان من باب التعنت و الاستهزاء، فعدل عن جوابهم كيداً بهم، قال في البرهان: "وقد يعدل عن الجواب إذا كان السائل قصده التعنت كقوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسرَاء: ٨٥] فذكر صاحب الإيضاح في خلق الإنسان إن اليهود إنما سألوا تعجيزاً وتغليطاً، إذ كان الروح يقال بالاشتراك على روح الإنسان،

---

(١) انظر إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود (٥/ ١٩٢).

وجبريل، وملك آخر يقال له الروح، وصنف من الملائكة، والقرآن وعيسى، فقصد اليهود أن يسألوه فبأي مسمّى أجابهم قالوا ليس هو، فجاءهم الجواب مجملًا فكان هذا الإجمال كيدًا يرسل به كيدهم"(١).

الثاني: قالوا أخبرهم الله به وأجابهم عما سألوا، وذلك على أحد وجهين:

أ) أجابهم أن الروح محدثة، وأنه من خلق الله وفعله(٢).

ب) أجابهم أن سبيل معرفة الروح الشرع، وهو الكتاب الذي جاء به، فمن دخل في الشرع وتفقه في الكتاب والسنة عرف الروح، فكان معنى الكلام ادخلوا في الدين تعرفوا ما سألتم فإنه من أمر ربي، أي من الأمر الذي جئت به مبلغاً عن ربي، وذلك أن الروح لا سبيل إلى معرفته من جهة الطبيعة ولا من جهة الفلسفة ولا من جهة الرأي والقياس، وإنما يعرف من جهة الشرع. ذكره في الروض الأنف(٣)، وذكره ابن كثير رحمه الله عنه ثم قال: "وفي هذا المسلك الذي طرقه وسلكه نظر، والله أعلم"(٤).

والأقرب من القولين أنه أجابهم بأن الروح من شأن الله وعلمه الذي أختص به، أو أنها من فعله وخلقه. والله أعلم.



---

(١) البرهان في علوم القرآن (٤/ ٤٤)، وانظر الإتقان للسيوطي (٢/ ٣١٣).
(٢) انظر مفاتيح الغيب: الرازي (١٢/ ٣٢)، ومدارك التنزيل: النسفي (٢/ ٢٩٨)، وتفسير السعدي (٤١٧).
(٣) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (٣/ ١٨٤).
(٤) تفسير القرآن: ابن كثير (٩/ ٧٥).

المطلب الرابع

المخاطب بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾

المراد بقوله تعالى هنا: أي ما أطلعكم الله من علمه إلا على القليل، فإنه لا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بما شاء تبارك وتعالى، والمعنى: أن علمكم في علم الله قليل(١).

قال الشنقيطي رحمه الله: " قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنه ما أعطى خلقه من العلم إلا قليلاً بالنسبة إلى علمه جل وعلا، لأن ما أعطيه الخلق من العلم بالنسبة إلى علم الخالق قليل جداً.

ومن الآيات التي فيها الإشارة إلى ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩] وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧] "(٢)

واختلف العلماء في المخاطب بهذه الآية على قولين:

الأول: أنهم اليهود خاصة، وهو مروى عن ابن مسعود رضي الله عنه(٣)،

---

(١) انظر تفسير الطبري (٨/ ١٤٤)، تفسير البغوي (٥/ ١٢٦)، والكشاف للزمخشري (٣/ ٦٤٦، ٦٤٥)

(٢) أضواء البيان (٣/ ٧٣٩).

(٣) الدر المنثور للسيوطي (٥/ ٣٣٢).

وقتادة[١]، وهو قول الأكثر[٢]، ويؤيده قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والأعمش: ﴿وَمَآ أُتوا مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]، قال الأعمش: "هكذا في قراءتنا"[٣]، قال ابن حجر: "وليست هذه القراءة في السبعة، بل ولا في المشهور من غيرها، وقد أغفلها ابن عبيد في كتاب القراءات له، من قراءة الأعمش"[٤].

الثاني: أنهم جميع الناس، وهو مروى عن ابن جريج[٥]، و أخرج ابن إسحاق، وابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لما قدم النبي ﷺ المدينة أتاه أحبار يهود فقالوا يا محمد أرأيت قولك: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] أفعنيتنا أم قومك قال: كلا قد عنيت، قالوا: فانك تتلو أنا أوتينا التوراة وفيها تبيان كل شيء، فقال رسول الله ﷺ: "هي في علم الله تعالى قليل، وعندكم من ذلك ما يكفيكم، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧]"[٦]

واخرج ابن جرير عن عكرمة: أنه ﷺ لما قال ذلك، قال اليهود:

---

(١) جامع البيان: الطبري (٨/ ١٤٨).
(٢) انظر فتح الباري: ابن حجر (٨/ ٤٠٤)، وزاد المسير (٥/ ٨٢)
(٣) وهي رواية في البخاري ومسلم لحديث ابن مسعود رضي الله عنه في سبب نزول الآية، البخاري: كتاب العلم باب قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]، ح (١٢٥)، ومسلم كتاب صفات المنافقين، باب سؤال النبي عن الروح ح (٢٧٩٤) (٣٣)، وانظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٣/ ١٦٨).
(٤) فتح الباري: ابن حجر(١/ ٢٢٤).
(٥) جامع البيان: الطبري (٨/ ١٤٣).
(٦) سيرة ابن هشام (١/ ٣٣٥)، جامع البيان: الطبري (١٠/ ٢٢١).

تزعم أنا ما أوتينا من العلم إلا قليلا، وقد أوتينا التوراة، وهي الحكمة، ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيرا، قال فنزل: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾ [لقمان: ٢٧] . . . . الآية "(١).

قال الطبري رحمه الله: " وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: خرج الكلام خطاباً لمن خوطب به، والمراد به جميع الخلق، لأن علم كل أحد سوى الله، وإن كثر في علم الله قليل، وإنما معنى الكلام: وما أوتيتم أيها الناس من العلم إلا قليلاً من كثير مما يعلم الله"(٢)، وهذا الذي عليه جمع من المفسرين(٣).



---

(١) جامع البيان: الطبري (١٠/ ٢٢١).

(٢) جامع البيان (٨/ ١٤٤).

(٣) رجحه القرطبي في تفسيره (١٣/١٦٨)، و النسفي في تفسيره (٢/ ٢٩٨)، واستظهره محمد بن أحمد الكلبي في تفسيره التسهيل في علوم التنزيل (٢/ ١٧٨)، ورجحه الزمخشري في الكشاف (٣/ ٦٤٦، ٦٤٥) وانظر تفسير السمعاني (٣/ ٢٧٥)، وتفسير الماوردي (٣/ ٢٧١).

❑ المطلب الخامس ❑

حكم البحث في مسألة الروح الإنسانية

الكلام في هذه المسألة مبني على فهم آية الإسراء: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]، وذلك من جانبين:

الجانب الأول: المراد بالروح المسئول عنه هنا.

الجانب الثاني: المراد بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، وهل فيه ما يمنع الخوض في مسألة الروح الإنسانية.

وسبق أن الراجح في هذه الآية أن المراد بالروح هنا الروح الإنسانية.

وأن جمهور المفسرين على أن المراد بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] هنا: أي شأنه وعلمه الذي اختص به.

وهل في فهم الآية على هذا التفسير ما يمنع من الخوض في الروح الإنسانية؟

الجواب: رأى جمهور العلماء: أن هذه الآية لا تصد العلماء عن البحث في الروح[1].

وذلك من وجوه:

١) إنه لم يكن في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، جواب عما

(١) انظر التحرير والتنوير: ابن عاشور (١٥/ ٢٠٠).

سألوا عنه، بل أن الله سبحانه صرفهم عن الجواب، كيداً باليهود الذين سألوا الرسول ﷺ عن الروح بقصد التعنت، فيكون المقصود بها اليهود، ولم يقصد بها المسلمون[١].

أو لأن الإمساك عن بيانها من دلائل نبوته ﷺ عند اليهود، قال ابن العربي في الأحكام: " قال ابن وهب عن مالك: لم يأته في ذلك جواب، وقد قال بكر بن مضر في رواية ابن وهب عنه : إن اليهود قالوا: سلوه عن الروح، فإن أخبركم فليس بنبي، وإن لم يخبركم فهو نبي، فسألوه فنزلت الآية "[٢].

فصُرف السائلون عن مرادهم لغرض صحيح، اقتضاه حالهم وحال زمانهم ومكانهم[٣].

٢) إن مقصود سؤالهم عن الروح، هل هو محدث أو قديم فأجابهم أنه محدث لأنه قال: ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي من فعله وخلقه، وأنها كائنة بأمره الكوني (كن)، وعلى هذا يكون في الآية جواب عما سألوا عنه،[٤] وبذلك لا يكون فيها ما يمنع من الكلام

---

(١) انظر البرهان للزركشي (٤/ ٤٤)، والإتقان للسيوطي (٢/ ٣١٣)، والروض الأنف للسهيلي (٣/ ١٨٤)، والفتح لابن حجر (٨/ ٤٠٤)، و التحرير والتنوير لابن عاشور (١٥/ ٢٠٠)، ومحاسن التأويل للقاسمي (٤/ ٦٢١)، و انظر تفسير الماوردي (٣/ ٢٧٠).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي(٣/ ٢١٥)، و انظر تفسير الماوردي (٣/ ٢٧٠)،و محاسن التأويل للقاسمي (٤/ ٦٢١).

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور (١٥/ ١٩٩).

(٤) النكت والعيون: الماوردي (٣/ ٢٧٠)، وانظر التفسير الكبير للرازي (٢١/ ٣١)، والبحر المحيط لأبي حيان (٦/ ٧٤)، وانظر ما سبق تقريره من البحث.

في الروح.

٣) إنه قال لهم إن سبيل معرفة الروح الشرع، فأمر الرب هو الشرع والكتاب الذي جاء به، فمن دخل في الشرع وتفقه في الكتاب والسنة عرف الروح[(١)]، وسبق عن ابن كثير قوله: إن في هذا المسلك نظر[(٢)].

٤) إن الروح لو كانت مما لا سبيل إلى معرفته لقال الله فيها مثل ما قال في شأن الساعة: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾ [طه: ٥٢][(٣)].

وعلى هذا فلا تدل الآية على المنع من الكلام في الروح.

كذلك فقد دلت آيات أخر على جواز البحث في مسألة الروح، بل والحث عليه عموماً ضمن الحث على التفكر في خلق الإنسان، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْۗ﴾ [الرُّوم: ٨].
- قوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذّاريَات: ٢١].
- قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾﴾ [الطارق: ٥].

قال في محاسن التأويل: "بل لو لم يكن السبيل لمعرفته - يعني الروح - ولو بوجه ما متيسراً لكثير من الناس، لم يكن لأمره بالتفكر فيها، والتبصر في أمرها للاستدلال بها عليه، والتوصل بواسطة معرفتها إليه، الذي هو الغاية القصوى، والثمرة العظمى، من فائدة بل كان عبثاً،

---

(١) الروض الأنف (٣/ ١٨٤).
(٢) تفسير القرآن: ابن كثير (٩/ ٧٥).
(٣) انظر محاسن التأويل: القاسمي (٤/ ٦٢١).

فدل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْۗ﴾ [الرُّوم: ٨]، وقوله: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذّاريَات: ٢١] ونحو ذلك، أنها أمر تدركه العقول، وبه يكون إليه تعالى الوصول"[١]

وبناء على ما تقدم اختلف العلماء في حكم البحث في الروح بين مجيز ومانع، وإليك بيان ذلك:

أولاً: المجيزون:

أجاز الكلام في الروح جمهور العلماء، إذ لم يكن في الآية ما يمنع من الكلام في الروح عندهم، على ما سبق، لذا نجد لبعضهم مصنفات في الروح، وضمّن بعضهم مسائلها ضمن كتبه، كما نجد عن آخرين منهم نقولاً في مسائل الروح ضمن مصنفات العلماء.

ومن ذلك الإمام محمد بن نصر المروزي رحمه الله في كتابه (الروح والنفس)، والإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن مندة رحمه الله في كتاب بعنوان (الروح و النفس)، والقاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء رحمه الله في كتاب له عن الروح، وجميعها في حكم المفقود، وقد ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتواه[٢]، وذكرها كذلك الإمام ابن القيم رحمه الله في كتابه الروح ونقل عنها في أكثر من موضع.

وصنّف فيها كذلك الإمام ابن القيم رحمه الله كتابه المشهور (الروح في الكلام على أرواح الأحياء والأموات)، وقد اختصره الإمام أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي رحمه الله في كتاب أسماه (سر الروح) ذكر فيه عشرة

---

(١) المصدر السابق.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤/ ٢٠٧).

مسائل من المسائل التي تكلم عليها ابن القيم رحمه الله في كتاب الروح.

وتكلم عنها العلماء ضمن مصنفاتهم، كابن أبي الدنيا رحمه الله في كتابه (القبور) و(المنامات)، وغيرها.

والإمام الحافظ شمس الدين أبو عبدالله القرطبي رحمه الله في كتابه (التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة)، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مواضع من كتبه.

وكذلك الحافظ ابن رجب رحمه الله في كتابه (أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور). وغيرهم كثير.

كذلك تكلم عنها جمع من المفسرين ضمن تفسيرهم لآية الإسراء، وسبق بيان شيء من ذلك في المسألة الأولى من التمهيد.

ثانياً: المانعون:

روى الإمساك عن الكلام في الروح عن ابن عباس رضي الله عنهما حيث أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه، عن عكرمة رضي الله عنه قال: سئل ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] فقال: لا تنال هذه المنزلة، فلا تزيدوا عليها، قولوا كما قال الله وعلّم نبيه ﷺ ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥]"[(١)].

وقال قتادة: كان ابن عباس يكتمه[(٢)]، أي معنى الروح، يجعله من المكتوم الذي لا يفسر.

---

(١) انظر الدر المنثور: السيوطي (٥/ ٣٣٢).

(٢) سبق تخريجه ص (٢٧).

وأشهر من قال بالإمساك عن الكلام في الروح أبو القاسم القشيري والجنيد حيث يقول: " الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحد من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر من أنه موجود"(١).

وأبرز ما استدلوا به قوله تعالى عن الروح: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسرَاء: ٨٥]، وحملوه على أن معناه: من شأن ربي، ومما استأثر بعلمه.

وكذلك ما أخرجه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ، عن عبد الله بن بريدة رضي الله عنه قال: "لقد قبض النبي ﷺ وما يعلم الروح"(٢).

وذهب إلى هذا القول بعض المفسرين:

يقول السمعاني رحمه الله في تفسيره: " وأولى الأقاويل في الروح أن يوكل علمه إلى الله، ويقال هو معنى يحيا به الإنسان لا يعلمه إلا الله، وذكر القرآن أن الله تعالى لم يخبر أحدا بمعنى الروح، ولا يعلمه غيره"(٣).

ويقول البغوي رحمه الله: "وأولى الأقاويل: أن يوكل علمه إلى الله عز وجل"(٤).

---

(١) انظر الفتح لابن حجر (٨/ ٤٠٤). وشرح الصدور للسيوطي (٣١٠).
(٢) كتاب العظمة : أبو الشيخ (٣/ ٨٦٧، ٨٦٨)، وانظر الدر المنثور: السيوطي (٥/ ٣٣٢)، وفي سنده صالح بن حيان وهو ضعيف انظر تقريب التهذيب (١/ ٢٧١)، وقال فيه البخاري: "فيه نظر" التاريخ الكبير (٤/ ٢٧٥).
(٣) تفسير القرآن: السمعاني (٣/ ٢٧٣).
(٤) معالم التنزيل: البغوي (٥/ ١٢٦)، وانظر زاد المسير لابن الجوزي (٥/ ٨٢)، وفتح القدير للشوكاني (٣/ ٣٥٩).

والصحيح من ذلك جواز الكلام عن الروح بما جاء في الكتاب والسنة، أما التوسع في الكلام عليها بما لم يأت به دليل، فلا شك أنه كلام على الله بغير علم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " وليس في الكتاب والسنة أن المسلمين نهوا أن يتكلموا في الروح بما دل عليه الكتاب والسنة، لا في ذاتها، ولا في صفاتها، وأما الكلام بغير علم فذلك محرم في كل شيء "(١).

وأما ما استدل به المانعون من قول ابن عباس رضي الله عنهما، فقد سبق أن الأقوال عن ابن عباس رضي الله عنهما في معنى الروح قد اضطربت، وقد صح عنه تفسير الروح بأنه ملك، كما سبق، مما يضعف هذا الرواية عنه.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، فسبق قريباً الإجابة عليه، من أكثر من وجه.

وأما ما روي عن عبدالله بن بريدة رضي الله عنه، فالجواب عنه من وجوه:

١) أنه لم يصح عنه إذ في إسناده صالح بن حيان وقد ضعفه ابن حجر، وقال فيه البخاري رحمه الله: فيه نظر(٢).

٢) إن الله قد أخبر أنه علّم نبيه ما لم يكن يعلم وامتن عليه بذلك فقال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾ [النساء: ١١٣] فهل يصح مع ذلك، أنه يجهل حقيقة الروح.

---

(١) الفتاوى: شيخ الإسلام ابن تيمية (٣/ ٢٣١).

(٢) انظر تقريب التهذيب (١/ ٢٧١)، و التاريخ الكبير للبخاري (٤/ ٢٧٥).

٣) إن النبي ﷺ قد أوتي علم كل شيء كما جاء عن ابن عمر رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: "أوتيت مفاتيح كل شيء غير الخمس: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴿٣٤﴾﴾ [لقمان: ٣٤]". رواه أحمد والطبراني في الكبير، وأبو يعلى (١).

وهذا أقوى دليل في الرد على من قال إن الرسول ﷺ، لم يكن يعرف الروح.

٤) إنه ما من شيء إلا وقد علمنا النبي ﷺ منه علماً، كما جاء عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه قال: " تركنا رسول الله ﷺ وما يتقلب في السماء طائر إلا ذكر لنا منه علما" . أخرجه أحمد في مسنده، والطبراني في الكبير (٢).

---

(١) أخرجه احمد عن ابن عمر رضي الله عنه (٩/ ٤١٢) ح(٥٥٧٩)، والطبراني في الكبير (١٢/ ٣٦٠)، وقال عنه شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند: "إسناده صحيح على شرط الشيخين"، و أخرجه أحمد كذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه (٦/ ٣١٧) ح(٣٦٥٩)، وأبو يعلى في مسنده (٩/ ٨٦)، وقال عنه شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند: "صحيح لغيره وهذا إسناد يحتمل التحسين وحسنه ابن كثير في التفسير"، و قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/ ٢٦٣) عن حديث ابن عمر رضي الله عنه: "رواه أحمد والطبراني ورجال أحمد رجال الصحيح"، وقال عن حديث ابن مسعود رضي الله عنه: "رواه أحمد وأبو يعلى ورجالهما رجال الصحيح" .

(٢) أخرجه أحمد (٣٥ / ٣٤٦) ح(٢١٤٣٩)، و الطبراني في الكبير (٢/ ١٥٥)، وقال الهيثمي في المجمع (٨/ ٢٦٤): "رواه أحمد والطبراني..... ورجال الطبراني رجال الصحيح غير محمد بن عبد الله بن يزيد المقري وهو ثقة، وفي إسناد أحمد من لم يسم".و صححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٨٠٣).

ويؤيده حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه أنه قيل له : " قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة: فقال : أجل...الحديث" أخرجه مسلم[١]..

فلا يعقل أن يُخفى عليهم أمر الروح.



(١) صحيح مسلم كتاب الطهارة، باب الإستطابة (١/ ٢٢٤) ح(٢٦٢).



الفصل الأول

ترجمة ابن سينا وابن القيم

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** ترجمة ابن سينا
- **المبحث الثاني:** ترجمة ابن القيم.



ترجمة ابن سينا

وفيه مطالب:

- **المطلب الأول:** عصر ابن سينا
- **المطلب الثاني:** أسمه ونسبه وولادته ونشأته
- **المطلب الثالث:** عقيدته
- **المطلب الرابع:** فلسفته
- **المطلب الخامس:** أقوال العلماء فيه
- **المطلب السادس:** مصنفاته
- **المطلب السابع:** وفاته

المبحث الأول

ترجمة ابن سينا[(١)]

❑ المطلب الأول ❑

عصر ابن سينا:

أولاً: الحالة السياسية:

عاش ابن سينا في العصر العباسي الثاني، وفي وقت ضعفت فيه السلطة المركزية لخلفاء بغداد، وقامت في كثير من المقاطعات دول متفاوتة من حيث القوة والحجم والعظمة، دان غالبيتها اسمياً بالطاعة لخليفة بغداد العباسي.

وأهم الدول التي قامت بالمشرق في خراسان وبلاد ما وراء النهر وكان ابن سينا معاصراً لبعضها هي: الدولة السامانية (٢٠٤-٣٩٥هـ)، والدولة الغزنوية (٣٦٦-٥٨٢هـ)، والدولة البويهية (٣٢١-٤٤٧هـ).

كما كانت هناك دول غيرها كالدولة الخوارزمية (٣٠٥-٤٠٧هـ)

---

(١) انظر ترجمته في الوافي بالوفيات(١٢/ ٢٤٢)، السير للذهبي(١٧/ ٥٣١)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٢/ ١٥٧)، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة أحمد بن القاسم السعدي ص(٤٣٧-٤٥٩)، وانظر البحوث التي نشرت في مجلة التراث العربي-مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العددان ٦/ ٥ - السنة الثانية - حزيران "يونيو" ١٩٨٢م.

والذي يعنينا هنا مباشرة هو الحديث عن الدولة السامانية ففيها كانت بداية نشأة ابن سينا، ثم الغزنوية، والبويهية:

الدولة السامانية:

تنسب الدولة السامانية إلى سامان خداه، فهو جد الأسرة السامانية، وكان بالأصل دهقاناً[(١)] من مدينة بلخ، المدينة العريقة فمنها كان يعبر نهرها - جيحون - إلى ما وراء النهر.

فرَّ سامان خداه إلى مدينة مرو، وفيها أسلم على يد واليها أسد بن عبد الله، أخو خالد بن عبد الله القسري والي العراق، لهشام بن عبد الملك.

في سنة (٢٦٣هـ)، قام الخليفة المعتمد بتعيين نصر بن أحمد والياً على جميع بلاد ما وراء النهر، وبهذا التعيين قامت الدولة السامانية فعلاً، وغدت منطقة ما وراء النهر الغنية قلباً لها، وكانت مدينة بخارى مركز الدولة السامانية.

وفي سنة (٢٨٧هـ)، ربح إسماعيل بن أحمد ثقة سلطان بغداد وخليفتها، وذلك بعد أن هزم عمرو بن الليث الصفار، فعين والياً على خراسان وذلك بالإضافة إلى بلاد ما وراء النهر[(٢)].

وبهذا غدا السامانيون قوة هائلة تحكم أراضي شاسعة تمتد من جهة إلى أراضي البويهيين وممتلكاتهم في العراق وإيران، ومن جهة أخرى

---

(١) الدِّهْقَانُ والدُّهْقانُ: التاجر فارسي معرب. انظر اللسان (١١/ ٣٩٦).

(٢) انظر العبر للذهبي(٢/ ٨١) وما بعدها، و الكامل، لابن الأثير(٦/ ٢٥٤).

إلى أطراف أفغانستان المتصلة بحدود الهند.

ولما كان السامانيون بشكل عام من أهل السنة، وكان البويهيون شيعة، وهذا مع تضارب المصالح ومطامع التوسع، لم يكن بد من أن تصطدم قوى الطرفين، ولكن هذا أمر ليس من هدفنا بحثه هنا .

ثم في سنة (٣٥٤هـ) بدأت علامات الضعف والتفتت تظهر في جسم الدولة السامانية(١)، لهذا لم يكن صعباً أن انفصلت خراسان عن سلطة بخارى، على يد السلطان محمود بن سبكتكين سنة (٣٨٩هـ)(٢).

وفي سنة (٣٩٥هـ) احتلت بخارى عاصمة الدولة السامانية، وانقرضت دولة آل سامان على يد محمود بن سبكتكين وأيلك الخان التركي واسمه أبو نصر أحمد بن علي ولقبه شمس الدولة(٣).

ومن الجدير بالذكر هنا أن والد ابن سينا في عهد هذه الدولة تولى إدارة قرية من قرى بخارى يقال لها خرميثن في أيام الأمير نوح بن منصور الساماني(٤).

وقد سقطت الدولة السامانية سنة (٣٩٥هـ)، وكان ابن سينا وقتذاك في الخامسة والعشرين من عمره.

الدولة الغزنوية.

تنتسب هذه الدولة إلى مدينة غزنة - إحدى مدن أفغانستان الحالية،

---

(١) انظر الكامل (٧/ ٢٨٨-٢٨٩).
(٢) انظر الكامل(٨/ ٤).
(٣) انظر الكامل(٨/ ٥).
(٤) انظر ابن سينا الرجل والأثر، تأليف: د.حسن عاصي ص(٢٦).

وتقع في جنوب غربي كابل - ومؤسس هذه الدولة هو سبكتكين، الذي كان عبداً تركياً من ضباط الجيش الساماني، وكان استلامه لحكم غزنة في سنة (٣٦٦هـ)، ومنها أنطلق إلى جهاد الهنود ودارت بينهم معارك كانت الغلبة فيها لسبكتكين[(١)].

وعقب وفاة سبكتكين في سنة(٣٨٧هـ)، أصبحَ ابنُه محمود صاحبَ السلطة في غزنة، وغدت الدولة الغزنوية دولة مستقلة عن السامانيين[(٢)].

وتابع محمود أعمال الإغارة على الأراضي الهندية، وحوّلها إلى أغراض فتوح وجهاد، وبذلك نال محمود لقب الغازي عن جدارة، وأصبح من أكثر شخصيات عصره شهرة، فلقبته الخلافة العباسية بلقب يمين الدولة.

وقد استطاع محمود توسيع رقعة دولته، فأوصل حدودها الشمالية إلى جيحون، وبعد ذلك تجاوزه فقام بضم واحة خوارزم إلى دولته، ثم التفت نحو خراسان فأخذها، وما زال في توسع حتى أصبحت دولة محمود عندما مات في سنة (٤٢١هـ)، أضخم دول عصره، بل من أعظم الدول التي قامت في تاريخ الإسلام، وكان جيشه وقواته الحربية على غاية من القوة والعظمة وجودة التسليح.

الدولة البويهية:

تنسب الأسرة البويهية إلى رجل ديلمي كان يعمل صياداً على شواطئ بحر قزوين، كان يدعى بويه، وكان بويه هذا فقير الحال، وكان له من

---

(١) انظر الكامل (٧/ ٣٧٣-٣٧٤).

(٢) انظر الكامل (٧/ ٤٨٨).

الأولاد: علي، والحسن، وأحمد، وقد دخل هؤلاء في خدمة مرداويج بن زياد، وكان من قادة الديلم

علا شأن مرداويج سنة (٣١٥هـ)، وأسس في خراسان دولة عرفت بالدولة الزيادية، وقد قتل سنة (٣٢٣هـ)[١].

أظهر أولاد بويه أيام مرداويج مقدرة وكفاءة، وترقى منهم علي حتى ولاه مرداويج على الكرج، فأصاب نجاحاً، وأظهر له الكرج الحب، فأثار ذلك شكوك مرداويج، وكاد الشر يقع بينه وبين أبناء بويه، لكن موت مرداويج أزال ذلك وأتاح الفرصة أمام الأخوة الثلاثة، فاستولى الحسن بن بويه على أصفهان والري وهمذان، واستطاع علي بن بويه أن يبسط نفوذه على كرمان[٢].

وبعد هذا أخذ البويهيون يحاولون مدَّ سيطرتهم على أملاك الخلافة في العراق، ومن ثم السييطرة على بغداد نفسها، وكانت أحوال بغداد السياسية في غاية السوء والفوضى، بعدما أخفق نظام أمرة الأمراء إخفاقاً ذريعاً.

وفي سنة (٣٣٤هـ)، توفي توزون أمير الأمراء، فخلفه في منصبه قائد آخر كان يعرف بابن شيرزاد، وبعد تسلمه لمنصبه هذا ببضعة أشهر تحرك أحمد بن بويه من الأهواز يريد بغداد، وحين سمع الخليفة المستكفي بذلك استتر خوفاً من أتراك بغداد، واستطاع أحمد بن بويه الوصول إلى بغداد دون كبير عناء، وهنا ظهر المستكفي وعاد إلى دار الخلافة،

(١) انظر تاريخ ابن خلدون(٣/ ٤٩٠).وما بعدها.
(٢) انظر الكامل(٧/ ٨٧-٩٠).

واستقبل أحمد بن بويه، فتقبل بيعته وخلع عليه، ولقبه معز الدولة، كما لقب أخاه علياً بعماد الدولة، ولقب أخاه الحسن بركن الدولة، ثم أمر بضرب ألقابهم وكناهم على السكة.

ورأى معز الدولة بعدما أصبح سيد بغداد الجديد أن يقوم بإنهاء النظام القديم بمختلف عناصره بدءاً بالخليفة، فبعد أيام من دخوله بغداد، قام معز الدولة باعتقال الخليفة المستكفي وإهانته إهانة بالغة، حيث سحب عن سريره، ووضعت عمامته في عنقه، وجرَّ نحو دار معز الدولة فسجن فيها، ثم خلع من منصب الخلافة .

وبعد خلع المستكفي عين معز الدولة أبا الفضل بن المقتدر خليفة بلقب المطيع لله، وجرده من صلاحياته كلها، وقرر له ولموظفيه راتباً يومياً قدره مائة دينار فقط[١]. وهكذا وقعت الخلافة العباسية السنية لأول مرة تحت حكم شيعي، سِيمَ الخلفاء فيه سوء العذاب، وأذيقوا مرارة الإهانة .

ونجم عن استيلاء البويهيين على بغداد نتائج كبيرة، وردّات فعل عنيفة عند القوى السياسية للعراق وأعالي بلاد الرافدين، واصطرع معز الدولة مع دولة الحمدانيين في الموصل، ومع البريديين في البصرة، ومع القرامطة التابعين للدولة الجنابية في الإحساء والبحرين، ومع قوى أخرى، وقد خرج معز الدولة من هذه الصراعات ودولته الجديدة أعز جانباً وأوسع رقعة[٢].

---

(١) انظر الكامل(٧/ ٢٠٥-٢١٠)، و تاريخ الخلفاء، للسيوطي(٣٩٧-٣٩٨).

(٢) انظر تجارب الأمم وتعاقب الهمم، لابن مسكويه (٢/ ٨٧-٨٩).

وفي سنة (٣٥٥هـ) توفي معز الدولة، وقبل وفاته كان قد عين ابنه عز الدولة بختيار ليخلفه في منصبه[١]، وهذا يعني أن معز الدولة استطاع أن يؤسس - لأول مرة في تاريخ الإسلام - في بغداد حكماً وراثياً يتسلط على الخلافة العباسية الوراثية .

وساءت الأحوال بعد ذلك في العراق، وعندها تحرك ابن عم عز الدولة عضد الدولة على رأس قواته نحو بغداد سنة (٣٦٧هـ)، فاستطاع أخذها، ومن ثم أحلَّ نفسه محل ابن عمه سيداً جديداً على الخليفة في الخلافة، وأمر عضد الدولة خطباء الجمعة بذكر اسمه على المنابر إلى جانب اسم الخليفة، وبهذا العمل صار مشاركاً للخليفة في كل شيء، إلَّا لقب الخلافة[٢].

وانشغل عضد الدولة مثل عمه وابن عمه في الصراع مع قوى العراق والموصل وخراسان وعُمان وشبه الجزيرة، واستطاع أن يحقق في هذا المجال ما لم يتحقق لهما قبله .

ويعتبر عضد الدولة أعظم رجالات الأسرة البويهية، وكان نشيطاً بعيد الهمة، يلتزم بالنظام، ولا يتورع عن سلوك أي سبيل من أجل تحقيق غاياته ومقاصد سلطته، وظل حكمه قوياً حتى سنة وفاته في (٣٧٢هـ)، ثم خلفه في منصبه ابنه أبو كاليجار، الذي عرف بلقب صمصام الدولة[٣]. .

وأخذ ملك بني بويه في الانحدار وقوتهم في الضعف بعد وفاة عضد

(١) انظر الكامل(٧/ ٢٥٢)، وتاريخ الخلفاء (٤٠١).
(٢) انظر تاريخ الخلفاء ص(٤٠٦)
(٣) انظر الكامل(٧/ ٤٠٤).

الدولة، ودبَّ الانشقاق، ووقع الصراع بين ورثة عضد الدولة، واشتبك صمصام الدولة مع أخيه شرف الدولة، وأسفر هذا عن انتصار شرف الدولة ودخوله بغداد سنة (٣٧٦هـ)، حيث اعتقل صمصام الدولة، وأرسله إلى إحدى القلاع مع الأمر بتكحيله[١].

وفي سنة (٣٧٩هـ)، توفي شرف الدولة، فخلفه في منصبه أخوه أبو نصر فيروز ولقب بلقب بهاء الدولة[٢]، واستطاع أن يحتفظ بمنصبه لمدة أربع وعشرين سنة، من سنة توليه حتى سنة (٤٠٣هـ)، حين توفي.

وبعد وفاة بهاء الدولة خلفه ابنه أبا شجاع سلطان الدولة، ولم يهنئ بذلك حتى قام صراع بينه وبين أخيه مشرف الدولة، انتهى سنة (٤١٣هـ)، باقتسام الدولة بينهما، ليصبح العراق لمشرف الدولة، وفارس كرمان لسلطان الدولة[٣].

وباتت الدولة تضعف وهي تنتقل من سلطان إلى سلطان حتى سقطت، ودخل الغُزّ إلى العراق، وأقاموا السلطنة السلجوقية، وكان ذلك سنة (٤٤٧هـ).

وحكم خلال العصر البويهي خمسة خلفاء من بني العباس هم المستكفي والمطيع والطائع والقادر، والقائم، وكان الخلفاء في هذا العصر قد جردوا من كل شيء إلَّا ألقابهم، غير ما تعرضوا له من إهانة، وكان حكام بني بويه يرون في الخلفاء العباسيين جماعة مغتصبة للخلافة،

---

(١) انظر الكامل(٧/ ٤٢٧)، وتاريخ الخلفاء ص(٤٠٩).
(٢) انظر تاريخ الخلفاء ص(٤١٠).
(٣) انظر الكامل (٨/ ١٣٧).

ولم يُبق البويهيون على هؤلاء الخلفاء إلّا للتمويه ولتسيير الأمر، لِمَا لمسوه من مكانة دينية للخلفاء لدى شعب العراق، لذلك حرصوا على إظهار الطاعة لهم أمام الجمهور وفي المواسم الدينية .

ثانياً: الحالة الاجتماعية:

كان المجتمع في هذه الفترة طبقتين :

طبقة الخلفاء والأمراء والوزراء ومن يتصل بهم، والتجار، وهذه الطبقة تعيش في ترف وبذخ.

وطبقة عامة الناس، وهي تعيش في بؤس وشظف عيش[(١)] .

كما انتشر في هذا العصر الرقيق، وامتلأت بهم القصور، وكثر نسل الجواري، حتى أصبح الخلفاء من نسل الجواري، وانتشر الغناء في الجواري، وأصبح لهن أماكن يغنين فيها، كان الناس يترددون عليها للسماع والشراب[(٢)] .

كما كان المجتمع المسلم في ذلك العصر يتكون من عناصر وقوميات مختلفة إلى جانب العرب، فكان يوجد الترك والفرس والروم والزنج، ولا شك أن لمثل هذا الاختلاط أثره في الحياة الاجتماعية، من انتقال للعادات والتقاليد فيما بينهم من ناحية، ونشوب الاضطرابات والمنازعات من ناحية أخرى.

كما شهد هذا العصر تحولات اجتماعية كبيرة وتغيرات اقتصادية،

---

(١) انظر ظهر الإسلام لأحمد أمين (١/ ٧٩).

(٢) انظر المرجع السابق (١/ ١٢٤) وما بعدها.

فازداد الفقر وانعدم الأمن بين صفوف الغالبية العظمى للشعب، فنجم عن ذلك قيام بعض الحركات الاجتماعية كان أبرزها في العراق "حركة العيارين".

والذين كانوا قطاع طريق حتى بلغ بهم الأمر أنه في سنة (٤٢٤هـ) لم يحج أحد من أهل العراق وخرسان لإفسادهم في البلاد[١].

وقد عظم ضررهم واشتد أمرهم وزادت البلية بهم، إذ كانوا ينهبون الأموال ويقتلون النفوس ويرتكبون الفروج الحرام، ويفعلون كل ما يريدونه لا يردعهم عن ذلك رادع، ولا يزجرهم زاجر.

ولم ينكف شرهم ويكفوا عما كانوا يفعلون ويسكن الناس ويطمأنوا، حتى استولت الدولة السلجوقية على جميع البلاد بعد سقوط الدولة البويهية[٢].

ويمكن أن نعد ابن سينا من الطبقة الأولى في مجتمع ذلك العصر، لأنه كان وزيراً في عصر الدولة البويهية.

ثالثاً: الحالة العلمية:

نستطيع أن نطرق في الحالة العلمية لعصر ابن سينا جانبان مهمان هما:

الأول: كانت أمهات كتب العلم اليونانية - ومنها كتب المنطق والهيئة والهندسة، وغيرها - من الكتب المترجمة إلى العربية، والمبثوثة

(١) البداية والنهاية (١٢/ ٦٦)

(٢) انظر الكامل (٨/ ٢٤٢).

في أقطار العالمين، وكانت النهضة العلمية قد آتت ثمارها بالانتقال من الترجمة إلى التأليف، ومن الدراسة إلى التصنيف، ومن الاستيعاب إلى الاختصار، وأحياناً من الاختصار إلى الشرح والبيان، وهذا ما سهل على ابن سينا الإطلاع عليها، والاستفادة منها.

ثانياً: وجود المدارس العلمية في ذلك العصر، والتي من أبرزها: دار علم أنشأها بالبصرة رجل سكت التاريخ عن ذكر اسمه ونطق بكريم فعله، ولما شاهدها ملك الملوك (عضد الدولة بن ركن الدولة البويهي) قال: "هذه مكرمة سُبقنا إليها" وهي أول دار أوقفت في الإسلام[(١)].

ومنها دار العلم لأبي منصور عبد الله بن محمد المعروف بابن شاه مردان الوزير بالبصرة أيضاً[(٢)]. وكذلك دار علم أبي علي بن سوار الكاتب من أهل البصرة[(٣)]. فهذه ثلاث دور للعلم كانت بالبصرة وحدها، ولاشك في إن إخوان الصفا أصحاب الرسائل المعروفة بـ"رسائل إخوان الصفا"، استفادوا كثيراً من الكتب الموقوفة بدور العلم بالبصرة في تأليف رسائلهم الفلسفية، وكذلك ولأسباب أخرى أظنهم اختاروا البصرة مقرّاً لهم، وموضعاً لدراستهم وتأليفهم، ومما لا شك فيه أن الرئيس ابن سينا اطلع على تلكم الرسائل واستفاد منها.

وفي سنة (٣٨١هـ) عهد الملك بهاء الدولة بن عضد الدولة إلى الوزير أبو نصر سابور بن أردشير الشيرازي إنشاء دار علم ببغداد في محلة بين

---

(١) انظر الكامل (٨/ ٤٦٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر الفهرست لأبو الفرج النديم ص(١٩٩).

السورين من كرخ بغداد، وجعل فيها اثني عشر ألف مجلد في مختلف العلوم والآداب والأشعار[١]

ومنها دار علم أبي منصور بهرام بن مافنه الكازروني، وزير الملك أبي كاليجار بن سلطان الدولة البويهي، أسسها بفيروز آباد بكورة فارس قرب شيراز ووضع فيها تسعة عشر ألف مجلد[٢].

وليس من شك في أنَّ الرئيس ابن سينا اقتبس من كتب هذه الدور واستعان على تآليفه وتدريسه بما فيها أيام إقامته بهمذان.



(١) انظر المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي (٧/ ١٧٢).
(٢) المرجع السابق (٨/ ٦٥ و١١١).

❑ المطلب الثاني ❑
أسمه ونسبه وولادته ونشأته

أسمه ونسبه:

أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، البلخي ثم البخاري.

يلقب بـ(الرئيس، والشيخ)

أما الرئيس: فهو لقب اكتسبه في غالب الظن من توليه الوزارة، في عهد شمس الدولة البويهي سنة (٤٠٥هـ).

وأما الشيخ: فهو لقب علمي، لما كان يتسم به من العلم وتعليمه.

وكنيته: أبو علي.

كان أبوه من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى، واسم أمه(ستارة) وهي من قرية يقال لها أفشنة، من قرى بخارى.

وكان أبوه من دعاة الإسماعيلية، قال عنه ابن سينا: " كان أبي ممن آخى داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية "[1]

ولادته ونشأته:

ولد ابن سينا في قرية من قرى بخارى يقال لها (خرمثينا)، وكانت ولادته في شهر صفر سنة ٣٧٠هـ.

---

(١) السير للذهبي (١٧/ ٥١٣)، ودرء تعارض العقل والنقل(١٠/ ٦٠).

انتقلت أسرت ابن سينا إلى بخارى في حدود سنة (٣٧٧هـ)، وبدأ ابن سينا وهو في سن مبكرة في تكوين نفسه عقلياً وعلمياً وروحياً، فقد أتصل بأمهر علماء عصره، وجلس في دروس العلم وهو في سن مبكرة. وأتقن القرآن والأدب وأصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة.

يقول عن نفسه: " انتقل - أي أبوه - إلى بخارى أيام نوح بن منصور، واشتغل بالتصوف، وأحضر لي معلم القرآن، ومعلم الأدب، وكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن، وعلى كثيرٍ من الأدب، فكان يقضى مني العجب "[١].

ولما بلغ ست عشر سنة كان قد أحكم الفقه والمنطق، وعرف الطب واستطاع معالجة الناس والتعرف على الأمراض والأدوية.

ولما بلغ ثمان عشرة سنة كان قد فرغ من تحصيل كل العلوم المتاحة في عصره.

وقد نشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارى، ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه.

وعاد في أواخر أيامه إلى همذان، فمرض في الطريق، ومات بها[٢].

وكان ممن تأثر بهم ابن سينا واستفاد منهم:

---

(١) ابن سينا الرجل والأثر ص(٢٧)

(٢) انظر ذلك في كلامه عن نفسه في المرجع السابق.

١- أبو عبدالله الناتلي: قراء عليه كتاب (إيسا غوجي) وأحكم عليه ظواهر المنطق[١]

٢- محمود المباحي، وكان يتعلم منه في صغره حساب الهندسة والجبر والمقابلة[٢].

٣- إسماعيل الزاهد: وقراء عليه الفقه الحنفي[٣].

وكان كثير الاعتماد على نفسه في فهم العلوم، وحل مشكلاتها حتى قال عن نفسه: " ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت المنطق، وكذلك كتاب أقليدس، فقرأت من أوله خمسة أشكالٍ أو ستةً عليه - يعني على الناتلي - ثم توليت من نفسي حل بقية الأشكال بأسره .... إلى أن قال: ثم فارقنا الناتلي، واشتغلت أنا بتحصيل العلم من الفصوص والشروح من الطبيعي والإلهي، فصارت أبواب العلم تنفتح علي "[٤].



(١) المرجع السابق (٢٩)
(٢) المرجع السابق (٢٨)
(٣) المرجع السابق (١٥).
(٤) المرجع السابق (٣١).

❑ المطلب الثالث ❑

عقيدته

ابن سينا يعتبر من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام الذين يحملون مذهباً خاصة بهم في الإلهيات وغيرها ويلخص لنا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عقيدة ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة بقوله رحمه الله في كتابه " درء تعارض العقل والنقل" وهو يتكلم عن انحراف الفلاسفة: " ولهؤلاء في نصوص الأنبياء طريقتان: طريقة التبديل وطريقة التجهيل، أما أهل التبديل، فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل، فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل عن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به: أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيما محسوسا، وعقابا محسوسا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق.

وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره في رسالته الاضحوية.

وهؤلاء يقولون: الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبا وباطلا ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل

للمصلحة.

ثم من هؤلاء من يقول: النبي كان يعلم الحق ولكن أظهر خلافه للمصلحة.

ومنهم من يقول: ما كان يعلم الحق كما يعلمه نظار الفلاسفة وأمثالهم، وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي، ويفضلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء في زعمه على الأنبياء، وكما يفضل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي.

وأما الذين يقولون: إن النبي كان يعلم ذلك، فقد يقولون: إن النبي أفضل من الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف، **وابن سينا وأمثاله من هؤلاء**.

وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية، كالملاحدة الإسماعيلية، وأصحاب رسائل إخوان الصفا، والفارابي **وابن سينا** والسهروردي المقتول وأبن رشد الحفيد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة، كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان"[١].

وكان أبوه ممن أجاب داعي المصريين كما ذُكر قريباً، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " كان **ابن سينا** وأمثاله من أهل دعوة القرامطة

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٨-١٠).

الباطنية من أتباع الحاكم الذي كان بمصر، وهؤلاء وأمثالهم من رؤوس الملاحدة الباطنية، وقد ذكر ذلك عن نفسه، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة، لإلحادهم في أسماء الله وآياته إلحادا أعظم من إلحاد اليهود والنصارى "(١).

وقال الشيخ أيضاً: " وكذلك ابن سينا وغيره يذكر من التنقص بالصحابة ما ورثه عن أبيه وشيعته القرامطة، حتى تجدهم إذا ذكروا حاجة النوع الأنساني إلى الإمامة عرضوا بقول الرافضة الضلال، لكن أولئك الرافضة يصرحون بالسب بأكثر مما يصرح به هؤلاء الفلاسفة "(٢).

وقال ابن القيم رحمه الله عنه: "فالرجل معطل مشرك جاحد للنبوات والمعاد، لا مبدأ عنده ولا معاد ولا رسول ولا كتاب "(٣).

وقال القاضي شهاب الدين إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم المعروف بابن أبي الدم في كتاب: الفرق الإسلامية: " واتفق العلماء على أن ابن سينا، كان يقول بقدم العالم، ونفى المعاد الجسماني، وأثبت المعاد النفساني. ونقل عنه أنه قال: إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات بعلمٍ جزئي، وإنما يعلمها بعلمٍ كليٍّ.

وقطع علماء زمانه، ومن بعده الأئمة المعتبرة أقوالهم أصولاً وفروعاً من الحق، بكفره وبكفر أبي نصرٍ الفارابي بهذه المسائل الثلاث،

---

(١) درء التعارض (١/ ٢٨٩-٢٩٠)

(٢) نقض المنطق ص(٧٨).

(٣) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (٢/ ٢٦٣).

واعتقاده فيها بما يخالف اعتقاد المسلمين"[١].

قال الغزالي وهو يتكلم عن الفلاسفة المتقدمين كـ"ارسطاليس" و"أفلاطون": " فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كـ"ابن سينا" و"الفارابي" وأمثالهما"[٢].



(١) انظر لسان الميزان (٢/ ٢٩٣).
(٢) المنقذ من الضلالة للغزالي ص(٤٥).

❑ المطلب الرابع ❑

فلسفته[(١)]

يعد مذهب ابن سينا الفلسفي، الأوسع نتاجاً، إذا ما قورن بنتاج من عداه من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، وقد خلط ابن سينا في مذهبه بين فلسفة أرسطو وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية،[(٢)] وقد أتى ابن سينا على معظم فروع الفلسفة وكتب فيها[(٣)].

فتناول المنطق في كتبه الأساسية، لكنه لم يأت بجديد على ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين أو العرب، وكان ينقل نصوص أرسطو بحروفها، وأحياناً يدمجها في داخل كلامه، وفيما عدا بعض التفصيلات الفرعية الصغيرة، لم يضف ابن سينا أي شيء يذكر على منطق أرسطو[(٤)].

---

(١) انظر للتوسع في ذلك موسوعة الفلسفة، تأليف: د. عبدالرحمن بدوي، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، تأليف: د.محمد على أبو ريان، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من أراء الفلاسفة، تأليف: د.صالح الغامدي.

(٢) وهي فلسفة أرسطو، سميت بذلك لأنه كان يدرس طلابه وهم يمشون ورائه، انظر موسوعة الفلسفة (١/ ٦٧).

(٣) انظر الملل والنحل (٢/ ١٥٧)، فقد لخص فلسفة ابن سينا، وقال عنها: "طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ونظره في الحقائق أغوص اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار كأنها عيون كلامه ومتون مرامه وأعرضت عن نقل طرق الباقين وكل الصيد في جوف الفرا"

(٤) انظر موسوعة الفلسفة (١/ ٤٤)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام أبو ريان ص(٤١٧).

وابن سينا يرى أن المنطق صالح لأن يكون أداة الفلسفة، أو جزءاً منها. أما الفلسفة الحقة فهي عنده إما: نظرية وإما علمية. والنظرية تشمل: الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات وفروعها، والعلمية: تشمل الأخلاق، وتدبير المنزل، والسياسية، ولم يعن ابن سينا كثيراً بالفلسفة العلمية، وهو في تصنيفه يجعل الطبيعيات أولا، ثم الرياضيات، ثم الإلهيات[(١)].

ويعرف ابن سينا الفلسفة (أو الحكمة) بأنها: استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية، على قدر الطاقة الإنسانية[(٢)].

وفي تعريفه للعلم الطبيعي، يذهب إلى أنه الصناعة النظرية، التي تتعلق بما في الحركة والتغيير من حيث هو في الحركة والتغيير، أي: أنها تدرس الأجسام من حيث هي واقعة تحت التغيير، وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون[(٣)].

وللجسم الطبيعي عنده مبدآن، هما: المادة والصورة. فالأول: (المادة) هو محل التغيير، والثاني: (الصورة) وهي التي تحل في المادة[(٤)].

ويعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ينمو

---

(١) انظر الشفا لابن سينا (المقدمة/ ٥٢).
(٢) انظر عيون الحكمة لابن سينا ص(١١).
(٣) نظر المرجع السابق ص(٣).
(٤) انظر تاريخ الفكر الفلسفي ص(٤٢٢).

ويتغذي[١].

وهذا - بعينه - هو التعريف الذي عرفها به أرسطو.

ويزعم ابن سينا أن النفس لا تتكثر من حيث ماهيتها أو صورتها، إذ هي واحدة بالنوع، كثيرة بالعدد، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التي تحل فيها؟!

كما يقرر أن النفس - وإن كانت تحدث مع البدن فإنها - لا تفسد بفساده، إذ هو ليس عله لها، فالنفس الناطقة عنده، جوهر روحاني خالد لا يقبل الفساد أصلاً[٢].

وابن سينا ينكر القول بتناسخ الأرواح، حيث يرى أن كل نفس إنما تتعلق ببدن معين، ولهذا فإن وجود نفس ثانية إلى جوار النفس الأصلية، يعني وجود نفس معطلة، قاصرة عن التدبير[٣]!!

وفي مبحث الإلهيات، الذي يجعله ابن سينا تالياً لمبحثي، الرياضيات والطبيعيات كما بينت آنفاً. يعرف ابن سينا العلم الإلهي بما عرفه به أرسطو، وهو: أنه العلم الذي يبحث في الوجود المطلق، وأحواله ولواحقه ومبادئه[٤].

وفي إثباته لوجود واجب الوجود (الله)، يسلك ابن سينا طريقين لذلك:

---

(١) انظر كتاب النجاة لابن سينا ص(١٥٨).

(٢) انظر موسوعة الفلسفة (١/ ٥٧-٥٨)، تاريخ الفكر الفلسفي (٤٢٦).

(٣) انظر الشفاء (٢٣١). والإشارات والتنبيهات لإبن سينا (٢/ ٢٣٢).

(٤) انظر عيون الحكمة (٤٧)، وموسوعة الفلسفة(١/ ٤٥).

الأول: هو القائم على فكرة قسمة الوجود إلى واجب، وممكن، وهو جعل واجب الوجود قسمين: واجب الوجود لذاته وهو الله، الذي يلزم المحال من فرض عدم وجوده، وواجب الوجود بغيره لا بذاته كالاحتراق[١]!!

والثاني: طريق الحدس وهو الذي لا يقوم على أساس منطقي، بل يتجه مباشرة إلى فكرة الوجود بذاته لإثبات الأول ووحدانيته، ومن ثم يستدل به على سائر مابعده في الوجود[٢].؟!

وعن صفات واجب الوجود يزعم ابن سينا أن صفاته لا تحمل عليه إلا بالعرض!! وأول صفاته أنه واحد من جميع الوجوه، وهو خير محض، وكمال محض، وهو عقل وعاقل ومعقول، وهو بذاته عاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ؟![٣]

والمطالع لما يقرره ابن سينا في هذا الجانب، يدرك من الوهلة الأولى أنه نتاج خيالات عقلية، لم تستنر بنور الوحي الإلهي، وليس لها سند من نقل صحيح أو عقل صريح.

وفي موضوع الفعل الإلهي، حاول ابن سينا التوفيق بين موقف سلفه من الفلاسفة المشائين القائلين بقدم العالم، وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه وخلقه، فلجأ إلى تفسير الإيجاد بالإبداع، وهو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط، أو آلة، أو زمان[٤].

---

(١) انظر النجاة (٢٢٣-٢٢٥).
(٢) انظر الإشارات (٣/ ٥٤).
(٣) انظر النيروزية لابن سينا ص (١٠٦)، والإشارات (٣/ ٤٩-٥٣).
(٤) انظر الإشارات والتنبيهات (٣/ ٩٥).

لكنه بهذا الزعم لم ينه القول بقدم العالم، فهو يرى أن تقدم الله على العالم إنما هو بالذات، والشرف، والطبع، والمعلولية، لا بالزمان، فإنه لا يجوز في مذهبه الفاسد أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان[١].

وقوله هذا في حقيقته لم يخرج عن مذهب أرسطو القائل: بأن العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتماً، دون أن ينقضي زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول[٢].

فابن سينا لم يأت بشيء يعتد به في هذه المسألة، فالشناعة التي لحقت القائلين بقدم العالم تلزمه، لا محالة؛ لعدم الفارق بين مذهبهم وما ذهب إليه فيها من تلفيق![٣]

كما يذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم الأشياء علماً كلياً، لا يدخل تحت زمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن[٤].

وقد بني مذهبه هذا على أساس التمييز بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي، فيجعل الإدراك الحسي ينصب على الجزئي المحسوس، أما الإدراك العقلي فإنه ينصب على الكلي المعقول.

وعلى هذا فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئي؛ لأن صفة الجزئية من لوزام المحسوس، والعقل الإلهي - وهو العقل المحض في مذهب ابن سينا- يكون أشد العقول خضوعاً لهذا المبدأ، فيمتنع على هذا الأساس

---

(١) المصدر السابق (٣/ ٨٤).
(٢) انظر تاريخ الفكر الفلسفي ص(٤٦٢).
(٣) انظر الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي لمحمد البهي ص(٣٣٨).
(٤) انظر الإشارات(٣/ ٢٩٥).

أن يدرك الجزئيات المحسوسة بصورتها المادية[١]. وهذا هو عين المذهب الفاسد الذي كفر السلف منتحلية من الفلاسفة.

وأما مذهب ابن سينا في صدور الأشياء عن واجب الوجود. فهو في الحقيقة لا يعدو كونه ترديداً لنظرية الفيض الأفلوطينية، والتي سبقه الفارابي إلى استعارتها لفك إشكالية هذه المسألة، وقد مثلت نظرية الفيض التي تسمى أيضا (بنظرية العقول العشرة)، حجر الزاوية في فلسفة أتباع المدرسة المشائية، وتعرضوا بسببها للنقد الشديد، ولم يكن في استطاعتهم البرهنة على صحتها[٢].

وأخير نشير إلى الاتجاه الصوفي في فلسفة ابن سينا، والذي أفرد له الحديث في الفصول الثلاثة الأخيرة من كتابه الإشارات والتنبيهات.

وقد أشار بعض الباحثين إلي أن ابن سينا لم يكن كالفارابي ممارساً للتجربة الصوفية، وإنما كان مجرد دارس لها فحسب، وأن كتاباته في التصوف لم تكن سوى استكمال لجزء من أجزاء فلسفته[٣].

وهذا الرأي في الحقيقة له ما يؤيده فيما عرف من حياة ابن سينا وسيرته، سيما إذا عرفنا أنه كان ينتمي إلى الفرقة الإسماعيلية الباطنية، التي تقول برفع التكاليف الشرعية، ولا تقيم لها اعتباراً أو احتراماً.



(١) انظر تاريخ الفكر الفلسفي ص(٤٦٤).
(٢) انظر موسوعة الفلسفة(١/ ٤٩)، وتاريخ الفكر الفلسفي ص(٤٦٤).
(٣) انظر في الفلسفة الإسلامية، تأليف: إبراهيم مدكور ص(٤٩).

❑ المطلب الخامس ❑

أقوال العلماء فيه

قال ابن تيمية رحمه الله: "ابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت إليها عقولهم ولا بلغتها علومهم، فإنه استفادها من المسلمين وان كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية، وكان أهل بيته من أهل دعوتهم، من أتباع الحاكم العبيدي الذي كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالإلحاد، أحسن ما يظهرونه دين الرفض وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض .... ثم قال الشيخ: " والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته - أباه وأخاه - كانوا من هؤلاء الملاحدة وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك ...)(١)

وقال ابن القيم رحمه الله: "وأما هذا الذي يوجد في كتب المتأخرين من حكاية مذهبه - أي أرسطو- فإنما هو من وضع ابن سينا فإنه قرب مذهب سلفه الملاحدة من دين الإسلام بجهده، وغاية ما أمكنه أن قربه من أقوال الجهمية الغالين في التجهم"(٢)

وقال الذهبي رحمه الله عن ابن سينا في السير: "وله كتاب الشفاء وغيره وأشياء لاتحتمل، وقد كفره الغزالي في كتابه المنقذ من الضلالة"(٣)

وقال كذلك في ميزان الاعتدال: "ما أعلمه - أي ابن سينا - روى

---

(١) الرد على المنطقيين ص(١٤١).

(٢) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٦١).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٣٥).

شيئا من العلم ولو روى لما حلت الرواية عنه، لأنه فلسفي النحلة، ضال"[١]

ونقل في لسان الميزان عبارة الذهبي وقال: " لا رضي الله عنه"[٢].

وقال عنه الذهبي في تاريخ الإسلام: "وقد كان ابن سينا آية في الذكاء هو رأس الفلاسفة الإسلاميين الذين مشوا خلف العقول، وخالفوا الرسول"[٣].



---

(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (١/ ٥٣٩).

(٢) لسان الميزان (٢/ ٢٩١)

(٣) تاريخ الإسلام (٢٩/ ٢٣٢).

❑ المطلب السادس ❑

مصنفاته

صنف ابن سينا أكثر من مائتي كتاب ورسالة في موضوعات متعددة من المنطق والفلسفة والإلهيات والطبيعيات والأخلاق والسياسة والتصوف والطب والفلك والرياضيات واللغة الشعر، وغيرها، وقد ذكرها مفصلة صاحب كتاب ابن سينا الرجل والأثر، ومنها(١):

١- كتاب: الشفاء.

٢- كتاب: اللواحق، يُذكر أنه شرحٌ للشفاء.

٣- كتاب: الحاصل والمحصول، صنفه أول عمره في قريب من عشرين مجلدة.

٤- كتاب: البر والإثم، مجلدان.

٥- كتاب: الإنصاف، جمع فيه كتب أرسطو جميعها، وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين، ضاع في نهب السلطان مسعود، وهو في عشرين مجلداً.

٦- كتاب: المجموع، ويعرف بالحكمة العروضية، صنفه لأبي حسن العروضي .

٧- كتاب: القانون، صنف بعضه بجرجان وتممه بالري، وعول على أن يعمل له شرحاً.

٨- كتاب: الأوسط الجرجاني في المنطق.

---

(١) انظر الوافي بالوفيات (١٢/ ٢٤٤)، وابن سينا الرجل والأثر ص(٨٥).

٩- كتاب: المبدأ والمعاد في النفس
١٠- كتاب: الأرصاد الكلية.
١١- كتاب: الإشارات والتنبيهات، وهو آخر ما صنف وأجوده.
١٢- كتاب المعاد.
١٣- كتاب: الهداية في الحكمة، صنفه وهو محبوس بقلعة مردوخان لأخيه علي.
١٤- كتاب: القولنج.
١٥- كتاب: الأدوية القلبية.
١٦- رسالة: حي بن يقظان.
١٧- مقالة في النبض، بالفارسية.
١٨- مقالة في مخارج الحروف.
١٩- مقالة في القوى الطبيعية.
٢٠- رسالة: الطير، مرموزة فيما يوصل إلى علم الحق.
٢١- كتاب: الحدود.
٢٢- كتاب عيون الحكمة.
٢٣- مقالة في: عكوس ذوات الجهة .
٢٤- والموجز الكبير في المنطق؛ وأما الموجز الصغير، فإنه منطق النجاة.
٢٥- القصيدة المزدوجة في المنطق.
٢٦- مقالة في تحصيل السعادة تعرف بالحجج العشر.

٢٧- مقالة في القضاء والقدر.

٢٨- مقالة في الهندباء.

٢٩- رسالة في السكنجبين.

٣٠- مقالة في هيئة الأرض وكونها في الوسط.

٣١- كتاب: الحكمة المشرقية، ولم يتم.

٣٢- الرسالة الأضحوية في المعاد.

٣٣- كتاب: تدبير الجند والممالك والعساكر وأرزاقهم وخراج الممالك.

٣٤- كتاب: الملح في النحو.



❑ المطلب السابع ❑

وفاته

مرض ابن سينا بالقولنج، فحقن نفسه في يوم واحد ثماني مرات فقرح بعض أمعائه، فحصل له الصرع الحادث عقيب القولنج، وطرح بعض غلمانه في بعض أدويته شيئاً كبيراً من الأفيون، وكان سببه أن غلمانه خانوه في شيء، فخافوا عقابه عند برئه؛ وكان مذ حصل له الألم يتحامل ويجلس مرة بعد أخرى، ولا يحتمي ويجامع، فكان يمرض أسبوعاً ويصلح أسبوعاً، ثم قصد همذان من أصبهان، فحصل له القولنج في الطريق، ووصل إلى همذان وقد ضعف جداً وأشرفت قوته على السقوط، فأهمل المداواة وقال: المدبر الذي في بدني قد عجز عن تدبيره فلا تنفعني المعالجة، وتوفي بهمذان يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ٤٢٨هـ ودفن بها(١).

ويقال أنه تاب قبل موته، كما ذكر ذلك ابن كثير بصيغة التضعيف(٢).

ونقل العماد في الشذرات عن اليافعي: " طالعت كتابه الشفا، وما أجدر أن تقلب الفاء قافاً لاشتماله على فلسفة لا ينشرح لها قلب متدين، والله أعلم بخاتمته وصحة توبته "(٣)

---

(١) ابن سينا الرجل والأثر (٦٢-٦٦).

(٢) شذرات الذهب (٣/ ٢٣٧).

(٣) البداية والنهاية (١٢/ ٥٤).

وقال في البلغة: " أخرجه السلطان محمد بن المظفر من قبره وأحرقه "[١].



(١) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروزأبادي (١/ ٩٠).



المبحث الثاني

ترجمة ابن القيم

وفيه مطالب:

- المطلب الأول: عصر ابن القيم
- المطلب الثاني: أسمه ونسبه وولادته ونشأته
- المطلب الثالث: عبادته وأخلاقه وعلمه وثناء العلماء عليه
- المطلب الرابع: شيوخه وتلامذته
- المطلب الخامس: مصنفاته
- المطلب السادس: وفاته.

المبحث الثاني

ترجمة ابن القيم[(١)]

❑ المطلب الأول ❑

عصر ابن القيم

قبل الحديث عن ابن القيم لابد من نبذة مختصرة عن عصره، ببيان الحالة السياسية، والاجتماعية، والعلمية، وذلك لأن الإنسان كما يقال ابن بيئته، ولا شك أنه يتأثر بما يدور حوله من أحداث، وبالوضع الاجتماعي والعلمي.

وقد كانت ولادة ابن القيم رحمه الله في دمشق، سنة ٦٩١هـ، وكانت الأمة الإسلامية في ذلك الوقت قد خرجت من محنتين عظيمتين، كل واحدة منها كفيلة بالقضاء على الأمة الإسلامية حضارة ووجوداً لولا عناية الله تعالى، الأولى محنة الحملات الصليبية الأوربية على العالم الإسلامي، الثانية هي الهجمات المغولية.

لكن ابن القيم رحمه الله شهد الأمة وقد أعادت اعتبارها لنفسها،

(١) مصادر ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة، تأليف: الحافظ ابن رجب الحنبلي (٢/ ٤٤٧)، البداية والنهاية، (١٤/ ٩٥)، الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين الصفدي (٢/ ٢٧٠)، وانظر كتاب: " ابن القيم حياته وأثاره " تأليف العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد رحمه الله فقد تناول فيه حياة ابن القيم رحمه الله بشيء من التفصيل.

وخرجت من الضيم الذي نالها، فقد كسرت شوكة الصليبيين في معركة حطين، وتم استرداد بيت المقدس من أيديهم سنة **٥٨٣هـ**، وكسرت شوكة المغول في عين جالوت سنة **٦٥٨هـ**

ولا شك أن مثل هذه الأحداث خلفت وراءها بيئة لها أثرها على مختلف نواحي الحياة.

وفيما يلي عرض موجز للحالة السياسية والاجتماعية، والعلمية في عصر ابن القيم.

أولاً: الحالة السياسية:

الوضع السياسي في أي بلد له أثر كبير على الحالتين الاجتماعية والعلمية، لذا سأتحدث أولاً عن أهم الأحداث السياسية التي كانت في عصر ابن القيم رحمه الله، وهي تدور حول ثلاثة أشياء:

١) الحروب الصليبية:

الحروب الصليبية هي: الحملات المسلحة التي شنتها أوروبا ضد الإسلام في بلاد الشام والأناضول ومصر وتونس انتقاماً وثأراً من المسلمين بهدف القضاء عليهم واسترجاع بيت المقدس وقبر المسيح - بزعمهم - خلال الفترة بين عام **(٤٨٩هـ)** الموافق **(١٠٩٦م)** وعام **(٦٨٩هـ)** الموافق **(١٢٩١م)**.

ففي منتصف القرن الخامس الهجري، بينما كانت الأمة الإسلامية تعيش أقصى حالات التفرقة والتخلف، بدأت أوروبا النصرانية تفكر باستغلال هذه الأوضاع وغزو العالم الإسلامي، ذلك لأن النصارى لم ينسوا طيلة هذه القرون الخمسة ما لحقهم من هزيمة على أيدي المسلمين

أدت إلى انتهاء مملكتهم في الشام.

والدارس لحالة المجتمع الإسلامي قبل إعلان هذه الحرب التي انطلقت باسم الصليب، يدرك الظروف التي اختارتها الأمم النصرانية في أوروبا للقيام بهجماتها الشرسة.

فكانت - مصر - مثلاً تعيش مأساة الحكم الفاطمي بانحرافاته وتناقضاته، وكثرة الفتن الداخلية في أثناء حكمه، حتى إن بعض المؤرخين المسلمين يذكرون أن الفاطميين راسلوا الإفرنج وشجعوهم على مهاجمة السلاجقة الذين تغلبوا على الفاطميين، وأخذوا الشام من تحت أيديهم، بالإضافة إلى الخلافات المذهبية بين الفاطميين الشيعة والسلاجقة السنيين(١).

فالهوة كانت سحيقة بين الشام ومصر، أما في بغداد فكانت الخلافة العباسية في وضع هزيل، فقد كثر المناوئون والخارجون على سلطان الدولة وكثرت الثورات والفتن الداخلية والمذهبية، وبرزت دويلات شكلت كيانات مستقلة على الخلافة في بغداد، كالبويهية والسلجوقية.

هذا بالإضافة إلى الفرق الباطنية التي برزت كالإسماعيلية(٢)

---

(١) انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ص(٤٢٧).

(٢) الإسماعيلية: فرقة من الشيعة الإمامية، تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، وليسو على دينه، لما مات في حياة والده انقسموا إلى فرقتين: الأولى أنكرت موته وهي تنتظره، وفرقة قالوا: إنما نصب جعفر أبنه إسماعيل للدلالة على إمامة ابنه محمد، وإلى هذا مالت الإسماعيلية الباطنية من الغلاة. انظر الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٩٠)، وانظر أصول الإسماعيلية تأليف: د.سليمان السلومي.

والقرامطة[(١)] الذين كانوا من أهم أسباب التفرقة، كما أن إحدى فرق الإسماعيلية وهي الحشاشية[(٢)] تعاونت مع الصليبيين، وفتكت بالكثير من قادة المسلمين[(٣)].

لقد كانت الأوضاع السيئة طعماً مغرياً للعالم النصراني، شجعه للقيام بتلك المغامرات العسكرية، كما أن تلك الأوضاع أتاحت له أن ينفرد بكل جزء من أجزاء العالم الإسلامي على حده.

ويعترف بذلك المستشرق (سميل) فيقول: كشفت الأحداث التالية بشكل كبير انقسام المسلمين، الذي كان إلى حد بعيد سبب نجاحات الإفرنج العسكرية خلال الجيل الأول للإحتلال اللاتيني[(٤)].

---

(١) القرامطة: حركة باطنية ظهرت سنة ٢٧٨هـ في العراق على يد حمد القرمطي، أظهرت الرفض وأبطنت الكفر، عظمت شوكتهم وأخافوا الناس، واستولوا على مكة حرسها الله سنة ٣١٩هـ فقتلوا أهلها ومن كان فيها من الحجاج، وهدموا زمزم و اقتلعوا الحجر الأسود وذهبوا به إلى الأحساء، وأعيد إلى مكة سنة٣٣٩هـ. انظر التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبو الحسن محمد بن أحمد الملطي الشافعي ص(٢٠).

(٢) الحشاشون: دعوة إسماعيلية قامت في جنوب فارس، وذلك بعد انقسام الإسماعيلية إلى مستعلية ونزارية، حيث أنتصر مؤسس هذه الدولة الحسن الصباح لنزار وأصبح يدعو له ولأبنائه من بعده، وجعل من نفسه نائباً للإمام المستور من ولد نزار، ولذ يطلق عليهم النزارية، وسمو الحشاشون لأنهم كانوا يتعاطون الحشيش. انظر أصول الإسماعيلية، د. سليمان السلومي ص(٣٩٠)، و دراسات عن الفرق، تأليف: د.أحمد جلي ص(٣٠٢).

(٣) انظر الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، تأليف: محمد العرموسي ص (٢٢).

(٤) الحروب الصليبية لـ : ر. س. سميل، ترجمة سامي هاشم ص(١٤٧).

دوافع الحروب الصليبية:

تتعدد الآراء في الدوافع التي دفعت الأوربيين للقيام بهجماتهم ضد الأمة الإسلامية، ولكن الدافع الأساسي هو التعصب والحقد الدفين الذي بقي وترعرع في نفوس النصارى، وتناقلته الأجيال طيلة خمسة قرون، والذي بدأ منذ معركة اليرموك سنة ١٣هـ، حيث سقطت يومها مملكتهم، ووقف هرقل على إحدى تلال سوريا قائلا: "السلام عليك يا سوريا، سلام لا لقاء بعده"(١).

أما العوامل الأخرى فتبقى ثانوية لا يمكن اعتبارها دوافع حقيقية لتلك الحروب، ومن هذه الدوافع التي ذكرها المؤرخون:

١- محاولة التوسع والاستعمار.

٢- الباعث الشخصي: أي أن الحروب كانت بسبب دوافع شخصية لبعض كبار رجال الغرب.

٣- العامل الاقتصادي: ومغزاه رغبة أوربا في استغلال موارد الشرق والاستفادة من خيراتها.

٤- العامل التاريخي الديني: وهو العامل الحقيقي الذي أشرت إليه في البداية، فهي حروب دينية كما يبدو من تسميتها وشعارها، قامت للثأر من المسلمين.

وقد استدل الدكتور جوزيف نسيم على أهمية هذا العامل وأولويته في تفسير الحروب الصليبية بما يلي(٢):

---

(١) المصدر السابق ص(١٤٧).

(٢) العرب والروم واللاتين في الحروب الصليبية الأولى، تأليف: جوزيف نسيم، ص(٥١-٦٧).

أ) إن المؤرخين الغربيين أنفسهم من القدامى والمحدثين نظروا إليها هذه النظرة.

ب) إنها قامت لإنقاذ قبر المسيح والأراضي المقدسة من قبضة المسلمين.

ج) كل الحملات الصليبية نظمت تحت إشراف الكنيسة الرومانية، والبابوية نفسها.

د) ما قاله المؤرخ الصليبي (روبورت الراهب) عن هذه الحروب: من أنها كانت من عمل الله ولم تكن من عمل الإنسان.

وهذا العامل قد وضع هدفاً أساسياً شجع الشعب في أوربا للاشتراك في هذه الحروب، وكانت الحملات الدعائية التي قام بها الراهب الفرنسي (بطرس الناسك) تصرح بهذا الهدف، حيث كان يطوف على حماره في البلدان الأوربية يستحثهم على محاربة المسلمين، ويشعل نفوسهم حمية عليهم، وهو يحمل صليباً كبيراً كشعار لتلك الحروب، ونادى بضرورة حماية المقدسات المسيحية، مدعياً أن زوار بيت المقدس من النصارى يواجهون مضايقات من المسلمين، مع أن ذلك لم يكن، ويكفي ما ذكره المؤرخ (رينسيمان) حيث يصرح أن المسيحيين كانوا أسعد حظاً في الغالب تحت حكم جماعات المسلمين منهم تحت حكم ملوك الرومان، حيث تمتعوا بحرية التجارة والعيش في ظلال الأمن(١).

بدء الحملات الصليبية:

قبل أن تتحرك الجيوش المنظمة التي قادها الأمراء ورجال الدين،

---

(١) تاريخ الحروب الصليبية، تأليف: ستيفن رنسيمان، ترجمة: د. السيد الباز العريني ص(١).

تكونت كتائب صليبية شعبية على غاية الفوضى والاضطراب بقيادة الراهب بطرس الناسك، فسارت مخترقة أوروبا الوسطى تسلب وتنهب، وقد اشتبكت مع أهالي المدن التي مرت بها وبخاصة في بلاد المجر، ومات منهم الكثير، ثم وصلت بقايا هذه الحملة إلي القسطنطينية سنة٤٨٩هـ، فنقلهم الإمبراطور البيزنطي فيها على المراكب إلى الضفة الشرقية للبسفور، وما أن علم السلطان السلجوقي بنزول هؤلاء الصليبيين بآسيا الصغرى حتى هب لقتالهم قرب مدينة نيقة عاصمته، وهزمهم هزيمة منكرة[١].

ثم بدأت الحملات الصليبية تجتمع في القسطنطينية، وكانت الحملات الأولى من فرنسا، وإيطاليا، ثم انطلقوا جميعاً، ودخلوا نيقية بعد حصار دام خمسين يوماً وتابعوا طريقهم إلى إنطاكية[٢].

قال ابن كثير: "ثم دخلت سنة إحدى وتسعين وأربعمائة وفيها دخل ملك الإفرنج مدينة إنطاكية بعد حصار شديد، بمواطأة بعض المستحفظين على بعض الأبراج، . . . . ثم صار الإفرنج إلى معرة النعمان وأخذوها بعد حصار"[٣].

ولقد تصدت للصليبيين قوات مختلفة من المسلمين، ولكنها بتفرقها وتعدد اتجاهاتها لم تكن قادرة على إيقاف زحف الحملات الصليبية أو ردها، خاصة وأن اختلاف المسلمين كان يحول دون ذلك، ويكفي في

(١) انظر تاريخ الحروب الصليبية، رنسيمان ص(١).
(٢) انظر الحروب الصليبية، محمد العرموسي ص(٤٧).
(٣) البداية النهاية (١٢/ ١١٥).

ذلك أن نعلم أن الفاطميين في مصر انتهزوا فرصة انشغال السلاجقة في مقاومة الصليبيين في إنطاكية، لافتكاك بيت المقدس من أيدي السلاجقة، وبعث الخليفة الفاطمي - المستعلي بالله - وفداً إلى الصليبيين يعرض عليهم الصلح والمسالمة، وتأمين أماكنهم المقدسة، ولكن الصليبيين لم يجيبوه إلى ذلك[١].

سقوط بيت المقدس سنة ٤٩٢هـ:

توالت انتصارات الصليبيين بعد إنطاكية وهم في طريقهم إلى بيت المقدس، حتى أخذوا بيت المقدس وسقط في أيديهم سنة **٤٩٢**هـ، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: ثم دخلت سنة اثنتين وتسعين وأربعمائة وفيها أخذت الفرنج بيت المقدس، وقتلوا في وسطه أزيد من ستين ألف قتيل من المسلمين، وأخذوا الكثير من الذهب والفضة[٢].

وكانت هذه قمة انتصارات الصليبيين، حيث كونوا مملكة بيت المقدس، وحدودها من شمال بيروت إلى جنوب عسقلان، وتشمل كل فلسطين وشرقي الأردن إلى خليج العقبة، وتتبعها إمارة الكرك، ومن حصونها الكرك والشوبك، كما كان لهم بالإضافة إلى مملكة بيت المقدس إمارات أخرى مثل الرها وإنطاكية وطرابلس.

جرائم الصليبيين في بيت المقدس:

دخل الصليبيون بيت المقدس والحقد يملأ قلوبهم، فارتكبوا من الجرائم ما يعجز اللسان عن وصفة، وندع الحديث لأحد مؤرخي

(١) انظر الحروب الصليبية، العرموسي ص(٥٢-٥٤).
(٢) البداية والنهاية (١٢/ ١٥٦).

الفرنجة وهو (غوستاف لوبون) حيث ينقل لنا قول كاهن مدينة لوبوي - أحد المشاركين في الهجوم على بيت المقدس - فيقول: (حدث ما هو عجيب بين العرب عندما استولى قومنا على أسوار القدس وبروجها، فقطعت رؤوس بعضهم فكان هذا أقل ما أصابهم، وبقرت بطون بعضهم، فكانوا يضطرون إلى القذف بأنفسهم من أعلى الأسوار، وحرق بعضهم في النار فكان ذلك بعد عذاب طويل، وكان لا يرى في شوراع القدس وميادينها سوى أكداس من رؤوس العرب وأيديهم وأرجلهم، فلا يمر المرء إلا على جثث قتلاهم، ولكن هذا لم يكن سوى بعض مانالوه...)(١)

الحرب الصليبية الثانية:

كانت الانتصارات الصليبية المتواصلة في البلاد الشامية أشبه ما تكون بجرس إنذار دق على أسماع المسلمين، وما لبث الأمر طويلاً حتى استجابت الأمة لنداء الوحدة الذي أطلقه عماد الدين زنكي، حيث استطاع هذا القائد الملهم أن يكون مملكة إسلامية قوية في شمال سورية، بدأت تغير على الإمارات الصليبية واستطاعت أن تسترد مدينة الرها، وتابع نور الدين زنكي خطى والده، وبدأ يشكل مصدر قلق واضح للإمارات الصليبية، مما جعل أوروبا تفكر بحرب صليبية، حيث خاف الأوروبيون من لملمة العالم الإسلامي، وهبوا لنجدة إخوانهم من الصليبيين الذين استقروا في البلاد الإسلامية، والبابوية في هذه المرة أيضاً هي التي تبنت إعداد الحملة.

---

(١) حضارة العرب، تأليف: غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، ص(٤٠٢).

فقد عقد مجمع كنسي في فرنسا سنة ٥٤٠هـ دعا إلي تشكيل حملة صليبية جديدة، فاستجاب لذلك ملك فرنسا (لويس السابع) وإمبراطور ألمانيا (كونراد الثالث) وسار كل واحد بطريق والتقيا في بيت المقدس، لكن الحملة فشلت في تحقيق أي هدف، مما قوى معنويات المسلمين وجعل نور الدين زنكي يتابع انتصاراته، واستطاع أن يمتلك دمشق وكانت موالية للصليبيين متعاونة معهم[١].

سلطنة صلاح الدين الأيوبي:

لما علم نور الدين زنكي بأن مطامع الصليبيين بدأت نحو مصر مستغلين ضعف الفاطميين، والاضطرابات الداخلية فيها، بعث إليها جيشاً بقيادة أسد الدين شيركوه، ومعه ابن أخيه صلاح الدين الأيوبي، وكان ذلك أكثر من مرة، وترك الصليبيون مصر، ودخل شيركوه القاهرة دخول القائد المنقذ، وصار وزيراً للخليفة الفاطمي العاضد[٢].

وبعد وفاة أسد الدين شيركوه، صار صلاح الدين وزيراً للعاضد، وبموت العاضد أصبح صلاح الدين هو المتصرف في مصر وسيدها، وتوسع في دولته وبقى تابعاً بالاسم لنور الدين في الشام.

لقد أدرك القائد صلاح الدين سر هزيمة المسلمين وعرف أن فرقتهم هي السبب الرئيسي لذلك، فقرر العمل على توحيد الأمة الإسلامية قبل مواجهة الصليبيين، وفعلاً تم له ذلك بعد أن قضى على كل مناوئيه من الداخل، وما حلت سنة ٥٨٢هـ حتى أصبحت مملكته تشمل العراق

---

(١) الحروب الصليبية، العمروسي ص(٦٩).

(٢) المصدر السابق (٧٢-٧٦).

وكردستان والشام ومصر واليمن وبرقة.

وخلال هذه المدة كانت تحصل مصادمات بين صلاح الدين وبين الفرنجة، لكنه لم يكن حريصاً على ذلك من البداية، حتى إنه كان يهادن بعضهم ويصالحهم حتى بني جبهته الداخلية.

وبعد انتصار الوحدة الذي أحرزه السلطان صلاح الدين في البلاد الإسلامية، بدأ يجهز لدخول بيت المقدس أكبر معاقل الصليبيين ورمز وجودهم، وصار يهاجمهم هنا وهناك بجيش قوي معبأ معنوياً، حتى كانت وقعة حطين سنة **٥٨٣**هـ التي هزم فيها الصليبيون هزيمة نكراء، قتل منهم عشرة آلاف وأسر ملك بيت المقدس، ثم حاصرها - بعد أن اخذ من الصليبين مدناً ساحلية- ودخلها في رجب من نفس العام(١).

وكان دخول بيت المقدس نصراً عظيماً للمسلمين، وقد بذل صلاح الدين جهوداً طويلة، ولاقى من الفرنجة شراسة في الحرب، نجد ذلك في رسالة أرسلها إلى الديوان العزيز يصف حالة الجيش الإسلامي المتعبة، والجراح التي أصابت الجند وفناء الخيل والعُدد والسلاح(٢).

وفرح المسلمون كثيراً لعودة ارض الإسراء، ونظمت قصائد كثيرة في مدح السلطان صلاح الدين.

ولما تسلم السلطان القدس أمر بإظهار المحراب، وكان الصليبيون قد بنوا في وجهه جداراً وتركوه مخزنا للحبوب.

---

(١) انظر البداية والنهاية (١٢/ ٣٢)، والحروب الصليبية العمروسي ص(٨٦).

(٢) انظر الفتح القسي في الفتح القدسي، تأليف: العماد الكاتب الأصفهاني، ص(٥٥٣).

وبفتح بيت المقدس كسرت شوكة الصليبين، ولم يعد لهم وجود يذكر.

ولكن لم تهدأ ثائرتهم فشنوا حملات عسكرية بعد ذلك هي على وجه الإيجاز:

١- الحملة الصليبية الثالثة: وكانت بعد استعادة صلاح الدين لبيت المقدس، إذا ثارت ثائرتهم فاتجهوا صوب العالم الإسلامي سنة ٥٨٥هـ، وانتهت أحداثها سنة ٥٨٨هـ.

٢- الحملة الصليبية الرابعة: وكانت في السنة الأخيرة من القرن السادس الهجري، وكانت وجهتها مصر، إلا أنها غيرت خطتها واتجهت إلى القسطنطينية البيزنطية واستولت عليها سنة ٦٠٠هـ

٣- الحملة الصليبية الخامسة: وكانت بعد موت صلاح الدين وتفكك وحدة الأمة الإسلامية، إذ أرسل الصليبيون الحملة الخامسة سنة ٦١٥هـ، واستمرت حتى سنة ٦١٨هـ، وكان هدفها مصر.

٤- الحملة الصليبية السادسة: واتجهت إلى الشام واستطاعت الاستيلاء على القدس سنة ٦٢٦هـ، وكان ذلك بمساعدة الكامل ابن أخي صلاح الدين الذي خان أمته ليتفرغ لمناوأة أبناء جلدته.

٥- الحملة الصليبية السابعة: وقائدها لويس التاسع ملك فرنسا واتجهت سنة ٦٤٧هـ إلى مصر .

وكان ذلك في عهد المماليك، وتصدت دولة المماليك في مصر لهذه الحملة واسر الملك لويس سنة ٦٤٨هـ.

وكذلك تصدت للوجود الصليبي في الشام ففي سنة ٦٦٦هـ استعيدت

إنطاكية، وفي سنة ٦٨٨هـ استعيدت طرابلس، وفي سنة ٦٩٠ سقطت عكا بأيدي المسلمين على يد الأشرف خليل بن منصور قلاوون، حيث حاصرهم قرابة الشهرين ثم استولى على المدينة يوم الجمعة سابع عشر جمادي الأولى، حيث طلع المسلمون على الأسوار مع طلوع الشمس ونصبت السناجق(١) الإسلامية فوق أسوار البلد، فولت الإفرنج عند ذلك الأدبار، وركبوا هاربين في مراكب التجار، وقتل منهم عدد لا يعمله إلا الله تعالى، وغنم المسلمون من الأمتعة والرقيق والبضائع شيئا كثيراً جداً، وأمر السلطان بهدمها وتخريبها بحيث لا ينتفع بها بعد ذلك، فيسر الله فتحها نهار جمعة كما أخذتها الإفرنج من المسلمين في يوم الجمعة، وسلمت صور وصيدا قيادتهما إلى الأشرف فاستوثق الساحل للمسلمين، وطهر من الكافرين وقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين(٢).

ليتنهي بذلك الوجود الصليبي بالشام بعد صراع دام قرنين من الزمان.

وقد نظم الشيخ شهاب الدين محمود(٣) قصيدة في فتح عكا منها(٤):

الحمد لله زالت دولة الصلب ... وعز بالترك دين المصطفى العربي

---

(١) السناجق، واحدها سنجق وهي الراية بلسان الترك، انظر تاريخ ابن خلدون (١/ ٢٦٠).

(٢) انظر البداية والنهاية (١٣/ ٣٤٠)

(٣) الإمام العلامة البارع البليغ الكاتب الحافظ، شهاب الدين أبو الثناء محمود بن سلمان الحلبي، عمل بدواوين الإنشاء بالشام ومصر نحو خمسين عاماً، وكان مولده بحلب سنة ٦٤٤هـ، ووفاته بدمشق سنة ٧٢٥هـ. انظر فوات الوفيات (١٤/ ٩٤).

(٤) البداية والنهاية (١٣/ ٣٤٢).

هذا الذي كانت الآمال لو طلبت ... رؤياه في النوم لاستحيت من الطلب
ما بعد عكا وقد هدت قواعدها ... في البحر للترك عند البر من ارب
لم يبق من بعدها للكفر إذ خربت ... في البحر والبر ما ينجي سوى الهرب
أم الحروب فكم قد أنشأت فتنا ... شاب الوليد بها هولاً ولم تشب
يا يوم عكا لقد أنسيت ما سبقت ... به الفتوح وما قد خط في الكتب
لم يبلغ النطق حد الشكر فيك فما ... عسى يقوم به ذو الشعر والأدب
أغضبت عباد عيسى إذ أبدتهم ... لله أي رضى في ذلك الغضب

٢) المغول:

المغول: قبائل من الجنس الأصفر، مسكنهم الأصلي (منغوليا) الواقعة جنوب شرق سيبريا على حدود الصين، لكنهم هاجروا واختلطوا بالقبائل التركية، فامتزجوا بهم وزال التميز عنهم[(١)].

ويعود سبب توجههم إلى البلاد الإسلامية: أن جنكيز خان فكر بتوسيع إمبراطوريته فتطلع إلى العالم الإسلامي ورأى فيه هدفاً مناسباً له، بما فيه من ثروات وخيرات وحضارة، إلى جانب الضعف السياسي الذي لحقه من جراء الفرقة التي يعيشها والدويلات الكثيرة التي برزت فيه.

استيلاء المغول على البلاد الإسلامية وذلك على مرحلتين:

المرحلة الأولى: كانت بقيادة جنكيز خان مؤسس الدولة المغولية الذي تمكن من تحطيم الدولة الخوارزمية، وقد بدأت هذه الحملات سنة ٦١٦هـ، وانتهت بزوال الدولة الخوارزمية سنة **٦٢١**هـ.

(١) انظر الكامل في التاريخ، تأليف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني (١٢/ ٣١٦).

المرحلة الثانية: تمت على يد هولاكو حفيد جنكيز خان الذي هاجم بجيوشه الهمجية بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية، وسقطت أمام هجماته سنة٦٥٦هـ، وكان ذلك أخر عهد الدولة العباسية وكان في عهد الخليفة المستعصم[١].

وكان للوزير الرافضي أبن العلقمي دور في تسهيل دخول المغول إلى بغداد، وكان قد كاتب التتار، وحرضهم على قصد بغداد لأجل ما جرى على إخوانه الرافضة من النهب والخزي في الكرخ وبغداد، حيث خرب أبو بكر أبن الخليفة المستعصم مشهد الإمام الكاضم وما تبع ذلك من إهانة لحقت الشيعة، فأرسل أخاه ومملوكه إلى هولاكو، وسهل عليه فتح بغداد، وطلب أن يكون نائباً لهم عليها[٢].

حاصر المغول بغداد حتى اضطر الخليفة العباسي إلى الخروج من بغداد وتسليم نفسه وعاصمته للمغول دون قيد أو شرط، فدخلوا بغداد وأعملوا السيف في أهلها أربعين يوماً وقتلوا الخليفة، وأكابر الدولة والعلماء وحملة القرآن وغيرهم، حتى قيل إن القتلى في بغداد وصلوا إلى ألف ألف وثمانمائة ألف، غير ما احرقوا من المكتبات وخربوا من المدارس والمعاهد العلمية، وأضاعوا من التراث الإسلامي، وإلى الله المشتكى[٣].

---

(١) انظر البداية والنهاية (١٣/ ٢١٣).

(٢) تاريخ الإسلام، للذهبي (٤٨/ ٣٤-٣٥)، وتاريخ ابن خلدون (٣/ ٦٦٣).

(٣) انظر البداية والنهاية (١٣/ ٢١٥)، وتاريخ الإسلام للذهبي (٤٨/ ٣٦).

حملة هولاكو على الشام:

بعد سقوط بغداد توجه هولاكو إلى الشام، والتي لم تكن أحسن حالا من بغداد، إذ كان الأمراء الأيوبيون بعد صلاح الدين في نزاعات مستمرة على السلطة، مع ما كانت تعانيه الدولة من جراحات الحروب الصليبية، مع وجود للصليبين في الساحل السوري، كل ذلك ساعد المغول في اجتياحهم للشام.

فسقطت حلب في أيديهم بعد قتال شديد سنة **٦٥٧**هـ، ثم توجهوا إلى دمشق ووجدوا المدافعين قد هجروها فاخذوا المدينة دون قتال سنة **٦٥٨**هـ، ونهبوا دورها ومتاجرها وأشعلوا فيها النيران(١).

ثم استمر الجيش المغولي في زحفه نحو مصر ومعه بعض الصليبين وكان قد أرسل رسالة يهدد فيها السلطان قطز، فقرر السلطان قطز مواجهته فجهز جيشين لذلك، جيش بقيادة الظاهر ببيبرس، وجيش قاده بنفسه، والتقى الجيشان في عين جالوت قرب الناصرة بفلسطين في رمضان سنة٦٥٨هـ، وكانت معركة من أعنف المعارك الفاصلة في التاريخ، وأسفرت المعركة عن هزيمة المغول هزيمة منكرة، فقتلوا وأسروا عددا كبيراً منهم، ووقع القائد المغولي في الأسر، وأمر السلطان قطز بقطع رأسه، وذبح كل مغولي كان بأرض المعركة، ولحقت الفارين منهم فرقة من الفرسان بقيادة الظاهر بيبرس فتابع فلولهم حتى تطهرت منهم كل بلاد الشام، ودخلت دمشق تحت حكم المماليك وكانت عاصمتهم القاهرة(٢).

---

(١) انظر العبر في خبر من غبر(٥/ ٢٢٥).

(٢) انظر البداية والنهاية (١٣/ ٢٠٨-٢٠٩).

وبعد هزيمة المغول في الشام وموت هولاكو دخل جماعة منهم في الإسلام، وحسن إسلامهم، منهم السلطان أحمد بن هولاكو وكان على منهج أهل السنة، وحكم من سنة **٦٨١**هـ إلى **٦٨٣**هـ، وأسلم على يده كثير من المغول، وسعى في نشر الإسلام وإصلاح ما أفسده المغول، إلا أن المغول ثاروا عليه بسبب إسلامه وتأمروا عليه وقتلوه رحمه الله[(١)].

٣) المماليك:

عاش ابن القيم رحمه الله في نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع، وكان ذلك في دمشق، التي كانت تحت حكم المماليك.

والمماليك جماعة من الأرقاء الذين استقدمهم الخلفاء لدعم نفوذهم وحماية دولتهم.

وكان الخلفاء العباسيون أول من استخدم المماليك، لتوطيد نفوذهم، وبخاصة أيام الخليفة المأمون.

ثم استفحل أمرهم وزاد نفوذهم، حتى إذا ضعف الخلفاء أصبحوا هُم السلاطين، وأصبحت الخلافة مجرد مظهر اجتماعي لإعطاء الحاكم صفة شرعية.

المماليك قسمان:

- **المماليك البحرية**: هم عبيد من الأتراك، اشتراهم السلطان الصالح أيوب، واختار لهم جزيرة الروضة وسط النيل لتكون مقراً لهم، وبذالك سموا المماليك البحرية نسبة لبحر النيل، وشكل منهم جيشاً

---

(١) انظر المرجع السابق (١٣/ ٢٢٩).

وجعل أمرائهم منهم، وقد حكموا من سنة٦٤٨هـ إلى ٧٨٤هـ[١].

- **المماليك البرجية**: وهم من الجراكسة[٢] الذين إحتل المغول أرضهم، سمو بذلك نسبة إلى أبراج القلعة التي أنزلهم بها السلطان قلاوون، ، وقد جلبهم السلطان قلاوون وكون منهم فرقة أطلق عليهم البرجية، وحكموا من سنة ٧٨٤هـ إلى ٩٢٣هـ[٣].

من أشهر ملوك المماليك الذين خدموا الأمة الإسلامية:

- **الملك المظفر قطز**: وهو الذي كسر شوكة التتار في عين جالوت، وبقي حتى قتل في منصرفه بطريق الشام، وهو عائد منه سنة٦٥٨هـ[٤].

- **الملك الظاهر بيبرس البندقاري**: وقد أخذ في قتال الإفرنج واستعادة ما ارتجعوه من فتوح صلاح الدين الأيوبي، ودخل بلاد الروم وجلس على كرسي بني سلجوق بقيسارية الروم، ورجع إلى دمشق في

---

(١) انظر النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردى (٦/ ٣١٩)، وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسوطي (٢/ ٣٤).

(٢) قال عنهم المقريزي: هم واللاض والروس أهل مدائن عامرة، وجبال ذات أشجار، ولهم أغنام وزروع، وكلهم في مملكة صاحب مدينة سراي قاعدة خوارزم، وملوك هذه الطوائف لملك سراي كالرعية، فإن داروه وهادوه كف عنهم، وإلا غزاهم وحاصرهم، وكم مرة قتلت عساكره منهم خلائق، وسبت نساءهم وأولادهم، وجلبتهم رقيقاً إلى الأقطار، فأكثر المنصور قلاوون من شرائهم، وجعلهم وطائفة اللاض جميعاً في أبراج القلعة، وسماهم البرجية، فبلغت عدّتهم ثلاثة آلاف وسبعمائة" المواعظ والاعتبار لأبي العباس المقريزي (٢/ ٤٤٦).

(٣) انظر النجوم الزاهرة (٧/ ٣٣٠).

(٤) انظر صبح الأعشى في كتابة الإنشا للقلقشندي (٣/ ٤٩٨).

أخر سنة٦٧٥هـ، وتوفي بها سنة٦٧٦هـ، وبنا مدرسته الظاهرية بين القصرين[١].

- **الملك المنصور قلاوون الصالحي**: وفد فتح حصن المرقب بالشام سنة ٦٨٤هـ، وفتح طرابلس سنة ٦٨٨هـ، وبنى المدرسة المنصورية وتوفي بالقاهرة وهو قاصد الغزو سنة ٦٨٩هـ.

- **الملك الأشرف خليل بن قلاوون**: وهو الذي فتح عكا وأكمل فتح الساحل كله سنة ٦٩٠هـ، وعمّر المدرسة الأشرفية، وقتل سنة ٦٩٣هـ[٢].

ورغم الانتصارات التي حققها المماليك، وما قدموه من خدمات عسكرية وعلمية للمسلمين في مصر والشام، إلا أن حكمهم سرعان ما اضطرب، حتى إن عصرهم أتسم بعدم الاستقرار وكثرة الفتن وكثرة التنافس على الحكم، والصراع بين الأمراء.

وقد عاش أبن القيم رحمه الله في دمشق قرابة الثلاثين سنة من عمره من سنة ٧٠٩هـ، إلى ٧٤١هـ في عهد الناصر محمد بن الملك المنصور قلاوون، والذي كان متسماً ببعض الاستقرار.

ثانياً: الحالة الاجتماعية:

كان من الطبيعي والحالة السياسية ما ذكر أن لا تكون هناك حياة اجتماعية مستقرة، فقد أدى تنازع الأمراء المسلمين فما بينهم، وكثرت

(١) المرجع السابق (٤/ ١٨٥)، وغيرها.
(٢) المرجع السابق (٣/ ٤٩٩)، وغيرها.

الغارات على البلاد الإسلامية إلى اضطراب الأمن في البلاد، ووجود حالة من الرعب والفزع في قلوب الناس، بحيث لا يطمئن أحد على نفسه وماله،كما أدى نقص الأموال والثمرات بسبب أعمال التخريب، واشتغال الناس بالحروب إلى سوء الحالة الاقتصادية، وانتشار الفاقة، فكثر اللصوص وقطاع الطريق واشتد الغلاء[١]

ومما زاد الأمر سوءا أنه في شوال من عام ٧٠١هـ. كما قال ابن كثير رحمه الله: " قدم إلى الشام جراد عظيم أكل الزرع والثمار وجرد الأشجار حتى صارت مثل العصي، ولم يعهد مثل هذا "[٢] فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء والطعن والطاعون، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

فعمد الناس إلى الغش في المبيعات، واحتكار الأقوات، وتطفيف الميزان، وغير ذلك من العيوب الاجتماعية التي تصحب الجوع والفاقة.

ولا شك أن الحالة الاجتماعية تختلف باختلاف طبقات الناس، فليس حياة الحكام كحياة العامة، وليست حياة العلماء مثل حياة غيرهم، لذلك سوف أشير إلى كل طبقة في ذلك العصر بما يلي:

١- الحكام:

عاش الإمام ابن القيم رحمه الله في عصر حكم المماليك، ونظراً لما حققوه من انتصارات عسكرية فائقة ضد المغول والصليبيين، فقد وجدوا بذلك سبباً يبيح لهم ما يستولون عليه من أموال الدولة.

---

(١) انظر: ابن تيمية السلفي، تأليف: محمد خليل هراس، ص(١٧)
(٢) البداية والنهاية (١٤/ ٢٢).

وكان لهم اهتمام كبير في الترف والزينة والمراسم[(١)].

٢- العلماء:

كان للعلماء في ذلك العصر كلمتهم وسلطانهم عند العامة، وقد شاركوا الأمة في أحداثها السياسية.

ومن أولئك العلماء الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله، ومواقفه كثيرة مع الملك الصالح إسماعيل في الشام، وقد اعترض عليه عندما هادن الصليبيين، وسمح لهم بدخول دمشق، ومكنهم من الاستيلاء على صفد والشقيف، فنال منه على المنبر.

كذلك قصته مع مماليك مصر حينما أصدر فتواه بأنهم ليسوا أحراراً، وحكم الرق مستصحب عليهم لبيت مال المسلمين، وبهذا يجب أن يحظر عليهم تصرفات الأحرار التي لا يجوز مزاولتها من الأرقاء، وأصدر فتواه بعدم جواز عقودهم[(٢)].

ومن أبرز العلماء في ذلك العصر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وقد كان له مواقف متعددة مع السلاطين، ومنها قصتة مع الملك الناصر محمد بن قلاوون، حيث استدعاه وقال له: سمعت بأن الناس أطاعوك وأنت تفكر في الحصول على الملك، فرد عليه شيخ الإسلام بصوت عال سمعه الحاضرون كلهم: أنا أفعل ذلك! والله إن ملكك وملك المغول لا يساوي عندي فلسين[(٣)].

---

(١) انظر: صبح الأعشى (٤/ ٣٣٢-٣٧٣)

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٢١٠و ٢١٦)

(٣) انظر: الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، تأليف: عمر بن علي بن موسى البزار (١/ ٧٢).

لقد كان للعلماء هيبة عند السلاطين وإجلال، لما يرون لهم من مكانة عند العامة، ومما يبرز ذلك ما حصل مع العز بن عبد السلام عندما خرج من مصر إثر فتواه باستصحاب الرق على الحكام من المماليك، حيث خرج في إثره أهل القاهرة، وقيل للسلطان: أدرك ملكك فقد يذهب بذهاب العز، فاضطر إلى استرجاعه واسترضائه وإجراء حكمه[1].

٣- عامة الناس:

كان عامة الناس من الفلاحين والصناع والعمال، وكانوا على درجة كبيرة من الفقر والمجاعة، جرتها عليهم الحروب الطويلة التي خاضتها الأمة، ويصف ابن كثير الحالة في دمشق عند سماعهم بتحرك المغول إليهم: " ..وقد غلت الأسعار بدمشق جداً، واشتد الحال"[2]

كما انتشرت في ذلك العصر الأوبئة كالطاعون الذي حل سنة **٧٤٩**هـ وزاد عدد الأموات في كل يوم عن مائة نفس، ثم زاد على المائتين وتعطلت مصالح الناس[3].

- من أخلاق المجتمع في ذلك العصر:

نظرا للظروف التي مر بها المجتمع في ذلك العصر، مع ما كان فيه من اختلاط بين المسلمين والنصارى والمغول، وبين السنة والشيعة فقد ظهرت فيه أخلاقيات سيئة نتيجة لذلك منها:

انتشار البغاء حتى أصبح أشبه بالقانون الذي لا يستطيع أحد

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٢١٧).

(٢) البداية والنهاية (١٤/ ١٦)

(٣) المرجع نفسه (١٤/ ٢٢٥-٢٢٦).

معارضته وكان يسمى (ضمان الغواني)، وقد أبطله الناصر محمد.

كما انتشرت الأغاني، وألآت اللهو والطرب، وكثرت المخدرات، وعرف الحشيش، وانتشرت الحيل، سواء في المعاملات أو الأعمال.

كما انتشرت الرشوة واستغلال النفوذ، وانتشر اللصوص وقطاع الطريق نتيجة للقحط والجدب، وعمد الناس إلى الغش في البيع والشراء واحتكار الأقوات، إلى غير ذلك من الأمراض الاجتماعية.

وقد وقف العلماء والمصلحون في ذلك الوقت أمام هذا الفساد وأنكروه باليد واللسان والقلب، وألفت الكتب التي تبين حكم هذه المنكرات ومالها من أثار سيئة على المجتمع والنفس.

ومن ذلك:

- ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية عن تحريم الاحتكار في رسالة.
- ما كتبه العز بن عبد السلام عن ذم الحشيشة.
- وما كتبه ابن القيم في كتابه: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان.

غير ما كان ينكره العلماء من منكرات على الحكام، فلم تكن تأخذهم في الله لومة لائم، ومن ذلك ما قام به ابن القيم رحمه الله من إنكار شد الرحيل إلى قبر الخليل، وبين ذلك وشدد في إنكاره، مما تسبب في تعرضه للحبس كما فعل بشيخه ابن تيمية، وهي نفس التهمة التي حبس من أجلها رحمه الله سنة ٧٢٦هـ[١].

(١) انظر لذلك ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٤٤٨).

ثالثاً: الحالة العلمية

مما سبق في عرض الحالة السياسية والاجتماعية، تبين مدى الاضطراب والتزعزع في كيان الأمة وما خلفه من آثار سلبيه، إلا إنه رغم ذلك فقد وجدت نهضة علمية مباركة.

فقد اهتم المماليك ببناء المدارس، والإنفاق عليها بسخاء، إذ كان للدين والعلم في نفوسهم منزلة كبيرة، لأنهم نشأوا وتعلموا على أيدي علماء أتقياء بررة، زرعوا حب الدين والسنة في نفوسهم، فأدركوا ما للعلم والدين من أثر في بناء الأمة، وحفظ كيانها في الداخل وما له من أثر في مواجهة أعدائها في الخارج.

ونتيجة لما أصاب الأمة في أعز ما تملك وهو تراثها الفكري، وذلك في حروبها مع أعدائها الذين خربوا المدارس والمساجد وأحرقوا الكتب والمعاهد ودور العلم، فقد شحذ العلماء والحكام هممهم للتعويض عما فات.

كما تميز هذا بتشجيع المذهب السني عقيدة وعملاً، ومحاربة المذهب الشيعي الباطني، والعقائد الإسماعيلية التي خلفتها الدولة الفاطمية، وهذه حسنة من حسنات دولة المماليك وهي كثيرة.

وقد برزت هذه النهضة العلمية في أمور كثيرة منها:

كثرة المساجد والمدارس ودور العلم:

انتشرت المدارس والمساجد في عهد المماليك في مصر والشام وكان من أشهرها في مصر:

١- الجامع الأزهر، وقد تم بناؤه سنة **٣٦١**.

٢- جامع ابن طولون، وقد تم بناؤه سنة ٣٦٦هـ.
٣- جامع عمرو، وقد تم بناؤه سنة ٧٠٢هـ، وقد كان موجوداً قبل ذلك.
٤- جامع الحاكم، وقد تم بناؤه سنة ٣٩٣هـ.

من أشهر المدارس في مصر:

١- المدرسة الصلاحية ويقال لها الناصرية، أسسها السلطان الناصر صلاح الدين ابن أيوب، سنة ٥٧٢هـ.
٢- المدرسة الكاملية، أسست سنة ٦٣١هـ، وكانت داراً للحديث.
٣- المدرسة الظاهرية، وتنسب للظاهر بيبرس وقد تم بناؤها سنة ٦٦٢هـ.
٤- المدرسة المنصورية، وتنسب إلى الملك المنصور قلاوون.
٥- المدرسة الناصرية، وتم بناؤها سنة ٧٠٣هـ[(١)].

كما تميزت دمشق وبلاد الشام بكثير من المدارس والمساجد ولكثرتها وتنوعها فقد اهتم بها العلماء والمؤرخون، فقد كتب عنها عبد القادر النعيمي في كتاب "الدارس في تاريخ المدارس" وجمع فيه كل ما يتعلق بها منذ القرن الخامس الهجري.

كما ألف العلامة عبدالقادر بدران كتاب "منادمة الأطلال ومسامرة الخيال"، في مدارس دمشق كذلك.

---

(١) انظر ابن قيم الجوزية، عصره ومنهجه، تأليف: عبد العظيم شرف الدين ص (٤٣-٥١). والدارس في تاريخ المدارس، تأليف: عبد القادر بن محمد النعيمي، فقد تكلم عن أكثر هذه المدارس.

ولولا كثرتها وتنوعها لما كانت محط أنظار المؤرخين والمؤلفين.

وسأذكر بعضاً من هذه المدارس على سبيل الإجمال، وأما ما يتعلق بحياة ابن القيم، فبشيء من التفصيل.

فمن هذه المدارس:

١- المدرسة الظاهرية.

٢- المدرسة الأتابكية.

٣- المدرسة الأسدية.

٤- المدرسة الآمدية.

٥- المدرسة البدرية.

٦- المدرسة الصلاحية.

٧- المدرسة الصمصامية(١).

٨- المدرسة الضيائية المحمدية(٢)..

٩- المدرسة الصاحبة(٣).

١٠- المدرسة الصدرية: أنشأها أسعد بن عثمان بن أسعد بن المنجا التنوخي صدر الدين الدمشقي، المتوفى سنة ٦٥٧، كانت داراً للوقف، فجعلها مدرسة، ووقف لها أوقافاً، ووقفها على

---

(١) انظر منادمة الأطلال ومسامرة الخيال تأليف: العلامة عبد القادر بدران (٧٧، ٧٩، ١٥٢، ١٥٣، ٢٢٦).

(٢) المرجع السابق (٢٣٤)

(٣) المرجع السابق (٢٣٧، ٢٣٨).

الحنابلة[١].

وكان أفاضل مدرسيها، محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة الجماعيلي الصالحي الفقيه المقرىء، الحافظ النحوي، المتوفى سنة٧٤٤. كما درّس بها الإمام ابن القيم، رحمه الله، وابنه إبراهيم مؤلف كتاب" إرشاد السالك إلى ألفية ابن مالك"[٢].

١١- **المدرسة الجوزية**: أنشأها الإمام يوسف بن عبد الرحمن بن على بن محمد بن على بن عبيد الله بن عبدالله الجوزي، القرشي، البغداي، ابن الإمام الواعظ المشهور بابن الجوزي، قتل مع الخليفة، والفقهاء، والأعيان، عند سقوط بغداد سنة **٦٥٦هـ**، بمكيدة ابن العلقمي الوزير الرافضي، وقد فرغ من بنائها سنة **٦٥٢هـ**[٣].

وتقع "بالبزوريه" في دمشق المسماة قديماً بسوق القمح، قال في منادمة الأطلال: "وقد اختلس جيرانها معظمها، وبقي منها الآن بقية، ثم صارت محكمة إلى سنة **١٣٢٧هـ**، وهي الآن مقفلة، لا ندري ما يصنع بها الزمان فيما بعد"[٤].

وقد افتتحتها جمعية الإسعاف الخيرية وجعلتها مدرسة لتعليم الأطفال الأيتام، ثم أنها احترقت سنة **١٩٢٥م** أثناء الثورة السورية على

---

(١) البداية والنهاية (١٣/ ٢٠٥)

(٢) انظر منادمة الأطلال (٢٣٩، ٢٤٠)

(٣) تاريخ الإسلام، للذهبي (٤٨/ ٣٤-٣٥)، وتاريخ ابن خلدون (٣/ ٦٦٣).

(٤) ص(٢٢٧).

الفرنسيين ثم أعيد بناؤها الآن[1].

وكان والد الإمام ابن القيم الشيخ أبو بكر بن أيوب الزرعي قيماً على المدرسة الجوزية مدة من الزمن فقيل له "قيم الجوزية" واشتهر أبناؤه بعده بذلك ومنهم ابنه محمد الذي نترجم له[2].

كثرة العلماء والمؤلفات الموسوعية:

ومن هؤلاء العلماء:

١- شيخ الإسلام ابن تيمية: الذي ترك مؤلفات كثيرة، منها:
- درء تعارض العقل والنقل في عشرة مجلدات.
- منهاج السنة النبوية في رد كلام الشيعة القدرية. وقد طبع في ثمان مجلدات.
- فتاويه وقد جمعت وبلغت سبعة وثلاثين مجلداً بفهارسها.

٢- الإمام الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، المتوفى سنة ٧٧٤هـ.ومن مؤلفاته: "البداية والنهاية" في أربعة عشرا مجلدًا[3].

٣- الإمام شمس الدين: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ[4]، وقد ذكر له الدكتور بشار عواد في مقدمة سير أعلام

---

(١) انظر ابن قيم الجوزية، تأليف: محمد مسلم الغنيمي ص(١٠٠).
(٢) انظر البداية والنهاية (١٤/ ٩٥)
(٣) انظر في ترجمته الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر،(١/ ٣٧٣)، وشذرات الذهب (٦/ ٢١٣).
(٤) انظر في ترجمته شذرات الذهب (٦/ ١٥٣-١٥٥).

النبلاء، ما يزيد على مائتي مؤلف، ما بين مصنف ومختصر ومستخرج ومستدرك[١]، ومنها كتاب:

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام.
- سير أعلام النبلاء.
- تذكرة الحفاظ.
- ميزان الاعتدال وغيرها.

٤- ابن خلكان: أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي، أبو العباس، المتوفى سنة ٨٦١ هـ، ومن مؤلفاته: وفيات الأعيان[٢].

٥- الإمام اللغوي: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، المتوفى سنة ٧١١هـ، ومن كتبه: " لسان العرب "[٣].



(١) مقدمة سير أعلام النبلاء (١/ ٧٥-٩٠).
(٢) انظر ترجمته في الأعلام للزركلي، (١/ ٢٢٠).
(٣) انظر ترجمته في المرجع السابق (٧/ ١٠٨).



❑ المطلب الثاني ❑

أسمه ونسبه وولادته ونشأته

اسمه ونسبه:

أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جَرِيز الزُّرعي، ثم الدمشقي الحنبلي الفقيه الأصولي، المفسر النحوي، العارف، الشهير بابن قيم الجوزية.

والزُّرعي: نسبة إلى زُرع، بضم الزاي، قرية من قرى حوران(١).

وأشتهر بابن قيم الجوزية لأن أبوه كان قيما على المدرسة الجوزية بدمشق، فقيل له قيم الجوزية.

ولادته ونشأته:

ولد ابن القيم سنة ٦٩١هـ، في اليوم السابع من شهر صفر(٢).

ونشأ رحمه الله في بيت علم ودين، فوالده هو الرجل الصالح العابد، أبو بكر بن أيوب، كان رجلاً صالحاً، وعابداً تقياً، تولى قوامة الجوزية.

وأخوه زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي بكر، وولد بعد أخيه بسنتين، وشارك أخاه شمس الدين في أكثر شيوخه، ومن تلامذته الحافظ ابن رجب رحمه الله، توفى زين الدين عام ٧٦٩هـ(٣).

---

(١) حَوْرَانُ: بالفتح وحزرَانُ، كورة واسعة من أعمال دمشق من جهة القبلة ذات قرى ومزارع وحرار. انظر معجم البلدان، ياقوت الحموي (٢/ ٣١٧).

(٢) انظر الوافي بالوفيات (٢/ ٢٧٠).

(٣) انظر الدرر الكامنة (٣/ ١١٤-١١٥).

وابن أخيه زين الدين: **عماد الدين أبو الفداء إسماعيل** بن زين الدين عبد الرحمن، كان من الأفاضل، وأقتنى أكثر مكتبة عمه شمس الدين، توفى عام **٧٩٩**هـ(١).

وللإمام ابن القيم رحمه الله **ابنان عالمان:**

- **شرف الدين عبد الله** كانت ولادته سنة **٧٢٣**هـ، تسلم التدريس في الصدرية بعد والده، وكان ذا علم وذكاء مفرط وحفظ، وغيرة لدين الله، توفي سنة **٧٥٦**هـ(٢).
- **برهان الدين إبراهيم**، العلامة النحوي الفقيه المتقن، كانت ولادته سنة٧١٦هـ، أخذ عن والده وغيره، وقد أفتى ودرّس بالصدرية، أشتهر صيته وكان على طريقة أبيه، توفى رحمه الله سنة **٧٦٧**هـ(٣).

ونشأ ابن القيم رحمه الله في بيت والده، في جو علمي متين، وفي مدينة دمشق التي كانت حاضرة من حواضر العلم، فتقلب في صنوف العلم تعلماً وتعليماً وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء.



(١) انظر شذرات الذهب (٦/ ٣٥٨).
(٢) انظر المرجع السابق (٦/ ١٨٠).
(٣) انظر المرجع السابق (٦/٢٠٨).

❑ المطلب الثالث ❑

عبادته وأخلاقه وعلمه وثناء العلماء عليه

قال تلميذه ابن رجب رحمه الله عنه: "كان رحمه الله ذا عبادة وتهجد، وطول صلاة إلى الغاية القصوى، وتأله ولهج بالذكر، وشغف بالمحبة، والإنابة والاستغفار، والافتقار إلى الله، والإنكسار له، والإطراح بين يديه على عتبة عبوديته، لم أشاهد مثله في ذلك، ولا رأيت أوسع منه علماً، ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة وحقائق الإيمان منه، وليس هو المعصوم، ولكن لم أرَ في معناه مثله. وقد امتحن وأوفي مرات، وحبس مع الشيخ تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة، منفرداً عنه، ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ.

وكان في مدة حبسه مشتغلاً بتلاوة القرآن بالتدبر والتفكر، ففتح عليه من ذلك خير كثير، وحصل له جانب عظيم من الأذواق والمواجيد الصحيحة، وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم أهل المعارف، والدخول في غوامضهم، وتصانيفه ممتلئة بذلك، وحج مرات كثيرة، وجاور بمكة. وكان أهل مكة يذكرون عنه من شدة العبادة، وكثرة الطواف أمراً يتعجب منه"(١)

وأما أخلاقه فكان رحمه الله حسن الخلق، كثير التودد، لا يحسد أحداً ولايؤذيه، ولا يستعيبه، ولا يحقد على أحد، وكان قليل النظر في مجموعه، وأموره وأحواله، والغالب عليه الخير والأخلاق الفاضلة(٢).

(١) ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٤٤٨-٤٤٩).

(٢) انظر البداية والنهاية (١٤/ ٢٧٠).

وأما علمه رحمه الله: فكان رحمه الله واسع العلم كثير المطالعة، مشغوفاً بحب الكتب.

قال عنه تلميذه ابن رجب رحمه الله: " تفقه في المذهب، وبرع وأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين وأخذ عنه، وتفنن في علوم الإسلام، وكان عارفاً بالتفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين، وإليه فيهما المنتهى، والحديث ومعانيه وفقهه، ودقائق الاستنباط منه، لا يُلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله وبالعربية، وله فيها اليد الطولى، وتعلم الكلام والنحو وغير ذلك، وكان عالماً بعلم السلوك، وكلام أهل التصوف، وإشاراتهم، ودقائقهم، له في كل فن من هذه الفنون اليد الطولى.

قال الذهبي في المختصر: عنى بالحديث ومتونه، وبعض رجاله. وكان يشتغل في الفقه، ويجيد تقريره وتدريسه، وفي الأصلين، وقد حبس مدة، لإنكاره شد الرحال إلى قبر الخليل، وتصدى للأشغال، وإقراء العلم ونشره.

وقال القاضي برهان الدين الزرعي عنه: ما تحت أديم السماء أوسع علماً منه.

ودرَّس بالصدرية. وأمَّ بالجوزية مدة طويلة. وكتب بخطه ما لا يوصف كثرة.

وصنف تصانيف كثيرة جداً في أنواع العلم، وكان شديد المحبة للعلم، وكتابته ومطالعته وتصنيفه، واقتناء الكتب، واقتنى من الكتب ما لم يحصل لغيره"(١).

---

(١) ذيل طبقات الحنابلة (٢/٤٤٨-٤٤٩).

وقال عنه تلميذه الصفدي رحمه الله: "اشتغل كثيراً، وناظر واجتهد واكب على الطلب، وصنف وصار من الأئمة الكبار في علم التفسير والحديث والأصول، فقهاً وكلاماً، والفروع والعربية، ولم يخلف الشيخ العلامة تقي الدين مثله"(١).

ويقول عنه تلميذه ابن كثير رحمه الله: "سمع الحديث واشتغل بالعلم، وبرع في العلوم المتعددة، لا سيما علم التفسير والحديث والأصلين، ولما عاد الشيخ تقي الدين ابن تيمية من الديار المصرية في سنة ثنتي عشرة وسبعمائة لازمه إلى أن مات الشيخ فأخذ عنه علما جما، مع ما سلف له من الاشتغال، فصار فريداً في بابه في فنون كثيرة، مع كثرة الطلب ليلاً ونهاراً، وكثرة الابتهال"(٢).

وقال عنه الحافظ بن حجر رحمه الله: " وكان جرئ الجنان، واسع العلم، عارفاً بالخلاف ومذاهب السلف"(٣).

وقال عنه الشوكاني رحمه الله: " وبالجملة فهو أحد من قام بنشر السنة، وجعلها بينه وبين الآراء المحدثة أعظم جنة، فرحمه الله وجزاه عن المسلمين خيراً"(٤).

مكتبته:

كان له رحمه الله مكتبة كبيرة قال ابن كثير رحمه الله عنها: " واقتنى من الكتب

---

(١) الوافي بالوفيات (٢/ ٢٧١).
(٢) البداية والنهاية (١٤/ ٢٧٠).
(٣) الدرر الكامنة (٤/ ٢١).
(٤) البدر الطالع (٢/ ١٤٥).

ما لم يتهيأ لغيره تحصيل عُشرِه من كتب السلف والخلف"[١]

أعماله رَحِمَهُ اللَّهُ:

تولى رَحِمَهُ اللَّهُ عدة أعمال هي:

- الإمامة بالجوزية.
- التدريس بالصدرية، وأماكن أخرى.
- التصدي للفتوى.
- التأليف[٢].



(١) البداية والنهاية (١٤/ ٢٧٠).
(٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب: أبن القيم، للشيخ العلامة بكر أبو زيد رحمه الله (٦٥-٧٢).

❑ المطلب الرابع ❑

شيوخه وتلامذته

- **شيوخه:**

تتلمذ ابن القيم رحمه الله على نخبة من العلماء في عصره في سائر الفنون، وإليك نخبة من شيوخه مرتبين حسب وفياتهم:

١- احمد بن عبد الرحمن بن عبد المنعم الحنبلي، أبوالعباس المعروف بالشهاب العابر، لأنه كان يعبر الرؤيا، توفي سنة **٦٩٧**هـ(١).

٢- محمد بن أبي الفتح البعلبكي أبو عبد الله الفقيه النحوي، قراء عليه العربية، توفي سنة **٧٠٩**هـ(٢).

٣- سليمان بن حمزة بن احمد بن قدامة، تقي الدين أبو الفضل المقدسي الحنبلي، مسند الشام وكبير قضاتها المتوفى سنة **٧١٥**هـ(٣).

٤- محمد بن عبد الرحيم بن محمد الارموي الشافعي، صفي الدين الهندي الفقيه الأصولي، أخذ عنه ابن القيم أصول الفقه والتوحيد.توفى سنة **٧١٥**هـ(٤).

٥- إسماعيل بن يوسف بن مكتوم القيسي الدمشقي الشافعي ابو الفداء

---

(١) انظر في ترجمته شذرات الذهب (٥/ ٤٣٧).

(٢) انظر في ترجمته ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٣٥٦)

(٣) انظر في ترجمته (٢/ ٣٦٤).

(٤) انظر في ترجمته الدرر الكامنة (٤/ ١٢٣).

صدر الدين المتوفى سنة ٧١٦هـ[١].

٦- أبو المنذر بن أحمد بن عبد الدائم المقدسي، مسند الوقت المعمر، أخذ عنه الحديث، توفى سنة٧١٨هـ[٢].

٧- والده أبو بكر قيم الجوزية بن أيوب، المتوفى سنة **٧٢٣**هـ، أخذ عنه الفرائض.

٨- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية النميري الحراني، شيخ الإسلام تقي الدين، وقد تأثر به كثيرا، وقراء عليه ولازمه أكثر من خمس عشرة سنة، أخذ عنه الأصلين والتفسير والحديث والفقه والفرائض وعلم الكلام، توفى رحمه الله سنة **٧٢٨**هـ.

٩- محمد بن إبراهيم بن جماعة القاضي بدر الدين الكناني الحموي الشافعي، الإمام المشهور، المتوفى سنة**٧٣٣**هـ[٣].

علاقته بشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

بدأت ملازمة ابن القيم لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عند قدومه إلى دمشق سنة (٧١٢هـ) واستمرت إلى وفاة شيخ الإسلام رحمه الله سنة (٧٢٨هـ) فتكون مدة مرافقة ابن القيم لشيخ الإسلام (١٦عاماً).

وقد لازمه رحمه الله واستفاد من علومه، وتردد عليه طويلاً، وكان معه في السراء والضراء، بل أنه حبس معه في القلعة في آخر حياته، ولم يفرج عنه إلا بعد موت شيخ الإسلام رحمه الله سنة (٧٢٦هـ)[٤].

---

(١) انظر في ترجمته شذرات الذهب (٦/ ٣٨).
(٢) انظر في ترجمته المرجع السابق (٦/ ٤٨).
(٣) انظر في ترجمته الدرر الكامنة (٣/ ٣٦٧).
(٤) انظر البدر الطالع (٢/ ١٤٤).

وقد تأثر كثيراً بشيخ الإسلام، بل أنه تاب على يده من بعض منهاج المتكلمين كما نص على ذلك في النونية بقوله:[١]

يا قوم والله العظيم نصيحة ... من مشفق وأخ لكم معوان
جربت هذا كله ووقعت في تلك ... الشباك وكنت ذا طيران
حتى أتاح لي الإله بفضله ... من ليس تجزيه يدي ولساني
فتى أتى من أرض حران فيا ... أهلا بمن قد جاء من حران
فالله يجزيه الذي هو أهله من ... جنة المأوى مع الرضوان
أخذت يداه يدي وسار فلم يرم ... حتى أراني مطلع الإيمان
ورأيت أعلام المدينة حولها ... نزل الهدى وعساكر القرآن
ورأيت آثارا عظيما شأنها ... محجوبة عن زمرة العميان
ووردت رأس الماء أبيض صافيا ... حصباؤه كلالئ التيجان

وكان لهذه الملازمة أثر بالغ في نفس ابن القيم رحمه الله، فشارك شيخه في الذب عن المنهج الصحيح، وحمل رايته من بعده، وتحرر من كل تبعية لغير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ومع هذا التأثر فلم يكن ابن القيم رحمه الله نسخة من شيخه أو مقلداً له كما قد زعمه من زعمه، بل أنه خالف شيخه في مسائل، ورجح خلاف قوله.

وكيف يكون مقلداً لشيخه رحمه الله وهو ينكر التقليد ويحاربه!

---

(١) انظر توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم تأليف: أحمد بن عيسى (٢/ ٧٣).

- **تلاميذه:**

تصدى ابن القيم رحمه للتدريس والإفتاء والدعوة والمناظرة، فتتلمذ عليه نخبة من الطلاب وكان من بينهم علماء بارزون، منهم:

١- محمد بن احمد بن **عبد الهادي** المقدسي الحنبلي شمس الدين، الحافظ الناقد ذكر له ابن رجب أكثر من سبعين مصنفاً، توفي رحمه الله سنة ٧٤٤هـ[١].

٢- محمد بن أحمد بن عثمان **الذهبي** الشافعي، الإمام الحافظ صاحب التصانيف الكثيرة في الحديث وغيره المتوفى سنة ٧٤٨هـ[٢].

٣- ابنه عبد الله بن محمد المتوفى سنة ٧٩٥هـ. تقدمت ترجمته.

٤- على بن عبد الكافي بن علي **السبكي** تقي الدين أبو الحسن المتوفى سنة ٧٥٦هـ[٣].

٥- محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي **المقريّ** التلمساني المتوقي سنة ٧٥٩هـ[٤].

٦- ولده إبراهيم بن محمد المتوفى سنة ٧٦٧هـ، وسبقت ترجمته.

٧- إسماعيل بن عمر **بن كثير** القرشي الشافعي، أبو الفداء عماد الدين، الإمام الحافظ المشهور المتوفى سنة ٧٧٤هـ[٥].

---

(١) انظر في ترجمته شذرات الذهب(٦/ ١٤١).

(٢) انظر في ترجمته المرجع السابق(٦/ ١٥٣-١٥٥).

(٣) انظر في ترجمته الدرر الكامنة(٣/ ١٣٤).

(٤) انظر في ترجمته نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (٥/ ٢٥٤).

(٥) انظر في ترجمته الدرر الكامنة(١/ ٣٧٣)، وشذرات الذهب(٦/ ٢١٣).

٨- عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن، زين الدين أبو الفرج **ابن رجب** الحنبلي، صاحب المؤلفات النافعة المتوفى سنة **٧٩٥**هـ[١].

٩- **محمد بن يعقوب بن محمد**، محي الدين أبو طاهر **الفيروز آبادي** الشافعي، الإمام الكبير الماهر في اللغة وغيرها من الفنون، صاحب القاموس، وغيره من التصانيف النافعة المتوفى سنة **٨١٧**هـ[٢].



(١) انظر في ترجمته الدرر الكامنة(٢/ ٤٢٨)، وشذرات الذهب(٦/ ٣٣٩).

(٢) انظر في ترجمته البدر الطالع (٢/ ٢٨٠).

❑ المطلب الخامس ❑

مصنفاته

كان ابن القيم رحمه الله من العلماء الذين أثروا المكتبة الإسلامية بالمؤلفات القيمة، في شتى أنواع العلوم بأسلوب علمي رصين، مع طول نفس وجهد في الإيضاح، وقد بلغت بمجموع ما ذكرها المترجمون له، بدون تكرار ولا وهم في نسبتها إليه: ستة وسبعون كتاباً، ثم زاد عليها العلامة بكر أبو زيد رحمه الله ما حصل له بالتتبع والاستقراء، فأوصلها إلى ثمانية وتسعين كتاباً، ثم ذكرها مفصلة(١).

وأكتفي منها بما ذكره تلميذه ابن رجب رحمه الله في ذيل طبقات الحنابلة(٢):

١- تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته، والكلام على ما فيه من الأحاديث المعلولة مجلد.

٢- كتاب " طريق الهجرتين وباب السعادتين " مجلد ضخم.

٣- كتاب " مدارج السالكين بين منازل " إياكَ نَعْبُدُ وإياكَ نَسْتَعِين " مجلدان، وهو شرح " منازل السائرين " لشيخ الإِسلام الأنصاري، كتاب جليل القدر.

٤- كتاب " عقد محكم الأحباء، بين الكلم الطيب والعمل الصالح المرفوع إلى رب السماء " مجلد ضخم.

---

(١) انظر كتابه عن ابن القيم (١٨٥-٣٠٢).

(٢) ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٤٤٩).

٥- كتاب " شرح أسماء الكتاب العزيز " مجلد.

٦- كتاب " زاد المسافرين إلى منازل السعداء في هدى خاتم الأنبياء " مجلد.

٧- كتاب " زاد المعاد في هدى خير العباد " أربع مجلدات، وهو كتاب عظيم جداً.

٨- كتاب " جلاء الأفهام في ذكر الصلاة والسلام على خير الأنام " وبيان أحاديثها وعللها " مجلد.

٩- كتاب " بيان الدليل على استغناء المسابقة عن التحليل " مجلد.

١٠- كتاب " نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول " مجلد.

١١- كتاب " إعلام الموقعين عن رب العالمين " ثلاث مجلدات.

١٢- كتاب " بدائع الفوائد " مجلدان ".

١٣- الشافية الكافية في الانتصار للفرقة الناجية " وهي"القصيدة النونية في السنة".

١٤- كتاب " الصواعق المنزلة على الجهمية والمعطلة في مجلدات.

١٥- كتاب " حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح " وهو كتاب " صفة الجنة " مجلد.

١٦- كتاب " نزهة المشتاقين وروضة المحبين " مجلد.

١٧- كتاب " الداء والدواء " مجلد.

١٨- كتاب " تحفة الودود في أحكام المولود " مجلد لطيف.

١٩- كتاب " مفتاح دار السعادة " مجلد ضخم.

٢٠- كتاب " اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو الفرقة الجهمية " مجلد.

٢١- كتاب " مصائد الشيطان " مجلد.

٢٢- كتاب " الطرق الحكمية " مجلد.

٢٣- كتاب " رفع اليدين في الصلاة " مجلد.

٢٤- كتاب " عدة الصابرين " مجلد.

٢٥- كتاب " الكبائر " مجلد.

٢٦- " حكم تارك الصلاة " مجلد

٢٧- كتاب " الكلم الطيب والعمل الصالح " مجلد لطيف.

٢٩- كتاب " أمثال القرآن "

٣٠- كتاب " الصراط المستقيم في أحكام أهل الجحيم " مجلدان.

- صحة نسبة كتاب الروح لابن القيم:

كتاب الروح من مصنفات ابن القيم التي دار حولها نقاش في صحة نسبتها له، ولأنه متعلق ببحثي حول الروح والنفس، كان لابد من إثبات صحة نسبته إليه، وهو ثابت النسب له وذلك من وجوه:

١- إن غالب من ترجم له ذكر هذا الكتاب ضمن مصنفاته، ومنهم ابن حجر[١]، وابن العماد[٢]، والشوكاني[٣]، وغيرهم.

---

(١) الدرر الكامنة (٤/ ٢٣).

(٢) شذرات الذهب (٦/ ١٧٠).

(٣) البدر الطالع (٢/ ١٤٤).

٢- أشار إليه ابن القيم في كتابه جلاء الأفهام عند كلامه عن حديث: " إذا خرجت روح المؤمن.. " بقوله: " وقد استوفيت الكلام على هذا الحديث وأمثاله في كتاب الروح "[١]. والكلام مستوفي على هذا الحديث وأمثاله في كتاب الروح المطبوع[٢].

٣- اختصار إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي رحمه الله له، بكتاب سماه "سر الروح"، أختصر فيه مسائل الكتاب إلى عشرة مسائل[٣].

٤- ذكر شيخه شيخ الإسلام أبن تيمية رحمه الله في عشرة مواضع منه مستشهداً بأقواله وذاكراً اختياراته، على عادته في كتبه.

٥- نقل عن شيخه أبي الحجاج المزي، وهو كثيراً ما يعتمد عليه في مصنفاته خاصة في الفوائد الحديثية.

٦- نَفْس ابن القيم رحمه الله في الكتاب ظاهر في البحث والترجيح والاختيار، وسياق الأقوال ومناقشتها وحشد الأدلة ونقدها، كحاله في بقية مصنفاته.

هذه أوجه في إثبات نسبة الكتاب لابن القيم رحمه الله، تبين بجلاء إثبات نسبة الكتاب له رحمه الله[٤].



(١) جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، ص(٤٧٢).
(٢) انظر الروح (٢٧٦و٥٨٨و٥٨٩).
(٣) طبع بمكتبة التراث الإسلامي بمصر سنة ١٩٩٠م بتحقيق محمود محمد نصار.
(٤) انظر كتاب ابن قيم الجوزية للعلامة بكر أبو زيد (٢٥٤-٢٥٨).

❑ المطلب السادس ❑

وفاته

توفي ابن القيم ﵀ في اليوم الثالث عشر من رجب سنة ٧٥١هـ، عن عمر ستين سنة. وصلى عليه بالجامع الأموي، عقيب صلاة الظهر، ثم بجامع جراح، ودفن بدمشق بمقبرة الباب الصغير، وشيعه خلق كثير، وكان منهم الأعيان والقضاة، والصالحون وتزاحم الناس على حمل نعشه ﵀ رحمة واسعة(١).



(١) انظر ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٤٥٠)، والبداية والنهاية (١٤/ ٢٠٢-٢٠٣).



الفصل الثاني

النفس والروح في اللغة والقرآن والسنة

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** النفس والروح في اللغة.
- **المبحث الثاني:** النفس والروح في الكتاب والسنة.



المبحث الأول

النفس والروح في اللغة

وفيه مطالب:

- **المطلب الأول:** النفس في اللغة.
- **المطلب الثاني:** الروح في اللغة.
- **المطلب الثالث:** العلاقة اللغوية بين النفس والروح.

❑ المطلب الأول ❑

النفس في اللغة

النَّفْس: بفتح النون وسكون الفاء، (و هي التي عليها مدار البحث).

قال أهل اللغة: النَّفْس في كلام العرب يجري على ضربين:

أَحدهما: قولك خَرَجَتْ نَفْس فلان أَي رُوحُه.

وفي نفس فلان أَن يفعل كذا وكذا أَي في رُوعِه.

والضَّرْب الآخر من مَعْنى النَّفْس: حقيقة الشيء وجملته، تقول قتَل فلانٌ نَفْسَه وأَهلك نفسه أَي أَوْقَع الإِهْلاك بذاته كلِّها وحقيقتِه.

والجمع من كل ذلك أَنْفُس ونُفُوس[١].

وجاء إطلاق النفس في اللغة على عدة معاني أيضاً:

١) **الروح**: وإطلاق النفس على الروح كثير في العربية.

ومن ذلك قول حذيفة بن انس الهذلي[٢]:

نجا سالم والنفس منه بشدقه ولم ينج إلا جفن سيف ومئزرا[٣]

أي لم ينج سالم حتى كادت تبلغ روحه طرف فيه، ولم ينج إلا بغمد

---

(١) انظر تهذيب اللغة (١٣/ ٨) مادة (نفس)، و لسان العرب (٨/ ١١٩) مادة (نفس).

(٢) حذيفة بن انس بن عامر، أحد بني عمرو بن الحارث من بني هذيل عاش في الجاهلية وصدر الإسلام، ونظم في الفخر والهجاء. أنظر ترجمته في: ديوان الهذليين (٣/ ١٨).

(٣) شرح ديوان الهذليين تأليف: الحسن بن الحسين السكري (٢/ ٥٥٨).

سيفه ومئزره.

٢) الدم: ومنه قول الفقهاء: " ما لا نفس له سائله" أي ما لا دم له[١].

وسمي الدم نفساً، لأن خروجه الذي يكون معه الموت يلازم خروج النَّفْس.

٣) الجسد: ومنه قول أوس بن حجر[٢]:

نبئت أن بني سحيم أدخلوا   أبياتهم تامور نفس المنذر[٣]

والتامور: الدم[٤]، أي حملوا دم جسد المنذر إلى أبياتهم، وكانوا قتلوه.

٤) الإنسان: يعبر بالنفس عن الإنسان جميعه بروحه وجسده.

فيقال عندي ثلاثة أنفس أي ثلاثة من الناس.

٥) العين: أي عين الحاسد.

يقال فلان ما أنفسه: أي ما أشد عينه، وأصابت فلاناً نفس: أي عين.

---

(١) انظر النهاية في غريب الحديث (٥/ ٩٦).

(٢) أوس بن حجر بن مالك التميمي شاعر تميم في الجاهلية، وهو زوج أم زهير بن أبي سلمى، مات ولم يدرك الإسلام، في شعره رقة وحكمة. أنظر ترجمته في: الشعر والشعراء لابن قتيبة (١/ ٢٠٢).

(٣) ديوان أوس بن حجر، ص(٤٧). والمراد بالمنذر هنا: المنذر بن أمرء القيس الثالث، ثالث المناذرة ملوك الحيرة في الجاهلية.

(٤) انظر اللسان (٥/ ١٦١) مادة (تمر).

وقيل إن النفس هنا المراد بها الروح، ونسبة إضافتها للعين توسع، لأنها تكون بواسطة النظر المصيب، والذي أصابه إنما هو نفس العائن[١].

٦) عين الشيء وحقيقته:

تقول: نزلت بنفس الجبل: أي عين الجبل، ورأيت فلاناً بنفسه، أي بعينه تُؤَكَّدُ بها.

٧) قدر دبغة مما يدبغ به الأديم: تقول هب لي نفساً من دباغ، أي ملء الكف منه.

٨) الأخ: ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَـٰرَكَةً طَيِّبَةً كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٦١﴾﴾ [النور: ٦١].

أي إخوانكم[٢]

وذكر أهل اللغة غيرها من المعاني للنفس مما يقل استعماله.



---

(١) انظر الروح لابن القيم ص(٦٥٩)

(٢) انظر لهذه المعاني للنفس: تهذيب اللغة للأزهري (١٣/ ٨)، لسان العرب (٨/ ١١٩)، القاموس المحيط، ص(٧٤٥).

❑ المطلب الثاني ❑

الروح في اللغة

تطلق الرُّوْح، بضم الراء وسكون الواو في اللغة على معنيين:

١) الرُّوْح: النَّفْس، تذكر وتؤنث والجمع أرواح[١].

٢) الرُّوْح: النَّفْخُ، سُمِّي رُوحا لأنه يخرجُ من الرُّوْح،

ومنه قول ذي الرمة[٢] في نارٍ اقتدحها وأمر صاحباً له بالنفح فيها فقال:

فقلت له ارفعها إليك وأحْيها   بِروحك واجعله لها قِيتةً قدراً[٣]

أحيها برُوحك: أي بِنَفْخك[٤].



---

(١) انظر المحكم والمحيط الأعظم،(٣/ ٥١٠)، وأنظر تهذيب اللغة (٥/ ١٣٩)، واللسان (٣/ ٢٨٩).

(٢) ذو الرمة: غيلان بن عقبة بن نهيس العدوي مضري النسب، له ديوان مطبوع توفي سنة (١١٧هـ) بأصبهان، وقيل بالبادية، انظر سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٦٧).

(٣) ديوان ذي الرمة ص(١٧٦). وفيه بدل: واجعله: واقتته، وقوله: واجعله لها: (الهاء) للروح لأنه مذكر في قوله واجعله. والهاء التى في قوله (لها) أي للنار وهى مؤنثة، انظر اللسان (٣/ ٢٨٦).
والقيتة: هي الربطة من علف الدواب وقيل اليابسة، انظر اللسان (٢/ ٣٧٦)، مادة (قتت).

(٤) انظر: تهذيب اللغة (٥/ ١٤٥). مادة (روح)، واللسان (٣/ ٢٨٦)، مادة (روح).

❑ المطلب الثالث ❑

العلاقة اللغوية بين النفس والروح

أولًا: يجمع بين النفس والروح أصل الاشتقاق اللغوي:

(ن.ف.س): أصل يدل على خروج النسيم كيف كان من ريح أو غيرها، ومنه النَّفَس: وهو خروج النسيم من الجوف.

(ر.و.ح): أصل يدل على سعة وفسحة وأصل ذلك كله الريح، وأصل الياء في الريح الواو قلبت ياء لكسر ما قبلها، ومنه روح الإنسان، وإنما هو مشتق من الريح،(١)

فالروح والريح في العربية من أصل واحد، ولهذا يستعمل فيه النفخ، فيقال نفخ فيه الروح(٢).

فالروح أصلها مشتق من الريح، والنْفس مشتقة من نسيم الريح، فيجمعهما أصل الاشتقاق وهو الريح.

وسميت الروح روحاً: لأن فيها معنى الريح.

ويقال: إنما الرُّوح هو النَّفَسُ الذي يتنفَّسُه الإنسان، وهو جَارٍ في جميع الجسد، فإذا خرج لم يتنفسْ بعد خروجه، وإذا تَتَامَّ خُروجه بقى بصره شاخصاً نحوه حتى يُغَصَّ(٣).

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة، مادة (نفس) (٥/ ٤٦٠)، ومادة (روح) (٢/ ٤٥٤)

(٢) انظر الفروق اللغوية ص(٢٦١).

(٣) انظر تهذيب اللغة (٥/ ١٤٤).

وسميت النَّفْس نَّفْساً: لتولدُّ النَّفَس منها، واتصاله بها[١]

وسمي النفخ روحاً: لأنه ريح يخرج من الروح[٢].

ثانياً: النَّفْس، في اللغة لها معاني أشمل من الروح، فهي تطلق على الجسد بمفرده، والروح بمفردها، وعلى الإنسان بجميعه روحاً وجسداً.

أما الرُّوح في اللغة فتطلق على النْفس، والنفخ فقط، ولا تطلق على البدن لا بإنفراده ولا مع النفس[٣].

ثالثاً: يصح أن يقال أن الروح والنفس في اللغة مترادفتان في الدلالة على مسمى واحد، وأن الفرق بينهما فرق في الصفات لا فرق في الذات.

قال ابن القيم رحمه الله: "فسميت النفس روحاً لحصول الحياة بها، وسميت نفساً إما من الشيء النفيس لنفاستها وشرفها، وإما من تنفس الشيء إذا خرج، فلكثرة خروجها ودخولها في البدن سميت نفساً - ومنه النّفَس بالتحريك - فإن العبد كلما نام خرجت منه، فإذا استيقظ رجعت إليه، فإذا مات خرجت خروجا كلياً، فإذا دفن عادت إليه، فإذا سئل خرجت فإذا بعث رجعت إليه، فالفرق بين النفس والروح فرق بالصفات لا فرق بالذات[٤].

وقد تضع العرب النفس موضع الروح، والروح موضع النفس فيقولون: خرجت نفسه، وفاضت نفسه، وخرجت روحه[٥].

---

(١) انظر المرجع السابق (١٣/ ٨).
(٢) انظر المرجع السابق (٥/ ١٤٥).
(٣) انظر الروح لابن القيم ص(٦٥٩)
(٤) المرجع السابق (٦٦٠).
(٥) انظر التمهيد لابن عبد البر (٥/ ٢٤٧)، والروح لابن القيم ص(٦٦٠).



المبحث الثاني

النفس والروح في القرآن الكريم والسنة النبوية

وفيه مطالب:

- **المطلب الأول:** دلالات النفس في القرآن الكريم والسنة النبوية.
- **المطلب الثاني:** دلالات الروح في القرآن الكريم والسنة النبوية.
- **المطلب الثالث:** الفرق بين النفس والروح.

❑ المطلب الأول ❑

دلالات النفس في القرآن الكريم والسنة النبوية

وردت كلمة النفس في القرآن والسنة للدلالة على معاني متعددة، لكن غالب المراد منها في آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ: الإنسان لأنه هو المخاطب المقصود بالتشريع.

وقد وردت بالمعاني التالية:

١) الدلالة على ذات الرب تبارك وتعالى:

وقد جاءت في القرآن في عدة مواضع:

- **قال تعالى:** ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٣٠﴾﴾ [آل عمران: ٣٠].

- **ومثله قوله تعالى:** ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران: ٢٨].

والمراد بالنفس هنا ذاتُ اللهِ تعالى، أي: ويخوّفكم الله من نفسه أن تَرْكبوا معاصيه[(١)]

وَعَبَّر - هنا - بالنفس عن الذات؛ جَرْياً على عادةِ العرب، في

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٦/ ٣١٧)، و ابن عاشور(٣/ ٢٢١).

إطلاق النفس على الذات كما قال الأعشى[(١)]:

يَـوْمـاً بِـأَجْـوَدَ نَـائِـلاً مِـنْـهُ إذَا   نَفْسُ الْجَبَانِ تَجَهَّمَتْ سُؤَّالَهَا[(٢)(٣)]

والفائدة في ذكر النفس هنا أمران:

١) لو قال: (ويحذركم الله)، فهذا لا يُفِيد أن الذي أُرِيدَ التحذيرُ منه هو عقاب يصدر من الله - تعالى - أو من غيره، فلما ذَكَر النفسَ زالت هذه الأشياءُ، ومعلوم أن العقابَ الصادرَ عن الله، يكون أعظمَ أنواع العقاب؛ لكونه قادراً على ما لا نهايةَ له، وأنه لا قُدْرَةَ لأحد على دَفْعِهِ وَمَنْعِه مما أراد[(٤)].

٢) جعل التّحذير هنا من نفس الله - أي ذاته - ليكون أعمّ في الأحوال، لأنّه لو قيل يحذركم الله غضبه لتوهّم أنّ لله رضا لا يضرّ معه تعمّد مخالفة أوامره، والعربُ إذا أرادت تعميم أحوال الذات علّقت الحكم بها، كقولهم لولا فلان لهلك فلان، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ لَوْ تَزَيَّلُوا۟ لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٢٥﴾﴾ [الفتح: ٢٥][(٥)]

---

(١) الأعشى: هو ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل ويكنى أبا بصير، من فحول شعراء الجاهلية. انظر: طبقات فحول الشعراء (١/ ٥٢).

(٢) ديوان الأعشى ص (١٧١).

(٣) انظر: المحرر الوجير في تفسير الكتاب العزيز،(١/ ٤٢٠)، وتفسير البحر المحيط (٢/ ٤٤٤).

(٤) انظر: تفسير اللباب في علوم الكتاب(٤/ ٢٠).

(٥) انظر: تفسير ابن عاشور (٣/ ٢٢١).

- **قال تعالى**: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾﴾ [المَائدة: ١١٦].

ومعنى هذا القول من عيسى عليه السلام: أي لا يخفى عليك ما أضْمَرَتْهُ نفسي مما لم أنطق به، ولم أظهره بجوارحي، فكيف بما قد نطقتُ به وأظهرته بجوارحي؟

﴿وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾: أي ولا أعلم أنا ما أخفيته عني فلم تطلعني عليه، لأني إنما أعلم من الأشياء ما أعلمتنيه(١).

وذكر ذلك بياناً للواقع وإظهاراً لقصوره، والمراد بالنفس هنا هو الذات، ونسبة العلم إليها لأنها مرجع الصفات التي من جملتها العلم المتعلق بها.

ومعنى الجملة: أي تعلم ما أعلم وأنا لا أعلم ما تعلم(٢).

وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى في الحديث القدسي: " فإذا ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي" متفق عليه عن أبي هريرة(٣)

---

(١) تفسير الطبري (١١/ ٢٣٨).

(٢) انظر تفسير أبي السعود (٣/ ١٠١)،، و زاد المسير(٢/ ٤٦٤).

(٣) البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: ٢٨]، وقوله جل ذكره: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المَائدة: ١١٦] ح (٧٤٠٥)، ومسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله، ح (٢٦٧٥).



ومعنى: "ذكرته في نفسي" أي: في ذاتي[(١)]

- **قال تعالى**: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ قُل لِّلَّهِۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِۚ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الأنعام: ١٢].

ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام: ٥٤].

يُفَسِرُ كِتَابَة اللهِ الرحمةَ على نفسه في الآيتين ما ثبت في الصحيحين، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: "إن الله لما خَلَقَ الخَلْقَ كتب كتابًا على نفسه هو عنده فوق العرش، إن رحمتي تَغْلِبُ غَضَبِي" متفق عليه[(٢)]

ومعنى ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ﴾: أي أنه تعالى قضى وأوجب على نفسه بطريق التفضل والإحسان.

وقوله: ﴿عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾: أي على ذاته المقدسة، ذكرها للتأكيد، ولإختصاص ذاته المقدسة بالذات بدون توسط شيء دونه[(٣)].

---

(١) انظر: الديباج شرح صحيح مسلم للسيوطي (٦/ ٤٣)، وشرح مسلم للنووي (٩/ ٦).

(٢) البخاري كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: ٢٨]، وقوله جل ذكره: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ﴾ [المَائدة: ١١٦] ح (٧٤٠٤)، مسلم كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله وأنها سبقت غضبه. ح(٢٧٥١).

(٣) انظر: تفسير الثعلبي (الكشف والبيان)(٤/ ١٣٦)، وتفسير أبي السعود (٣/ ١١٥)، وتفسير الالوسي (٧/ ١٠٤)، وتفسير الشوكاني (٢/ ١٤٨).

وفي هذا المعنى جاء حديث: " إن حرمت الظلم على نفسي" رواه مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه [(١)]

قال العلماء: معناه تقدست عنه وتعاليت، وهذا يعني: أنه منع نفسه من الظلم لعباده، كما قال عز وجل: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمًا لِّلۡعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر: ٣١] وهذا يدلُّ على أنَّ الله قادرٌ على الظلم، ولكنَّه لا يفعلُه فضلاً منه وجوداً، وكرماً وإحساناً إلى عباده[(٢)].

- **قال تعالى:** ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ﴿٤١﴾﴾ [طه: ٤١].

يُفَسِرُ هذه الآية حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "التقى آدم وموسى، فقال موسى: أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ فقال آدم: وأنت الذي اصطفاك الله برسالته **واصطفاك لنفسه**، وأنزل عليك التوراة؟ قال: نعم، قال: فوجدتَه قد كتب عَليّ قبل أن يخلقني؟ قال: نعم. فحَجّ آدم موسى" متفق عليه[(٣)]

فمعنى قوله تعالى: ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ﴾ أي اصطفيتك واجتبيتك وهو تمثيل لِهيئة الاصطفاء لتبليغ الشريعة بهيئة من يصطنع شيئاً لفائدة نفسه فيصرف فيه غاية إتقان صُنعه[(٤)].

---

(١) مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ح (٢٥٧٧)

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص(٢٨١).

(٣) البخاري: كتاب التفسير، سورة طه باب قوله تعالى: ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ﴿٤١﴾﴾ [طه: ٤١] ح(٤٧٣٦)، ومسلم: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ح(٢٦٥٢).

(٤) انظر: تفسير الطبري (١٨/ ٣١٢)، وتفسير البغوي (٥/ ٢٧٤)، و تفسير ابن كثير (٩/ ٣٣٨)، وتفسير ابن عاشور (١٦/ ٢٢٣).

قوله: ﴿لِنَفۡسِى﴾ أي: لأصرفك في أوامري لئلا تشتغل إلا بما أمرتك به، وهو إقامة حجتي وتبليغ رسالتي، وأن تكون في حركاتك وسكناتك لي لا لنفسك ولا لغيرك.

وعبر **بالنفس** بياناً عن شدة القرب وقوة الاختصاص، وهذا تمثيل لما خوله عز وجل من الكرامة العظمى، بتقريب الملك بعض خواصه، واصطناعه لنفسه لأن يكون أقرب الناسِ منزلةً إليه وأشدهم قرباً منه(١).

وبعد سياق هذه الآيات التي ورد فيها إطلاق النفس على الله، مع عدد من الأحاديث في ذلك، نصل إلى أن إطلاق النفس على الله في الكتاب والسنة إنما يراد به ذاته المقدسة، وهو الذي عليه أهل السنة والجماعة.

قال الإمام الدارمي رحمه الله بعد أن ذكر حديث: (إذا ذكرني في نفسه .... الحديث):

"فنفس الله هو الله، والنفس تجمع الصفات كلها، فإذا نفيت النفس نفيت الصفات، وإذا نفيت الصفات كان لا شيء"(٢)

قال الراغب رحمه الله عند بيانه للنفس في القرآن في كتابه المفردات: " وقوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِى نَفۡسِى وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِى نَفۡسِكَۚ﴾ [المَائدة: ١١٦] وقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ﴾ [آل عِمرَان: ٢٨]، **فنفسه: ذاته**"(٣).

---

(١) انظر: تفسير الثعالبي، (الجواهر الحسان في تفسير القرآن) (٣/ ٣٠)، والتفسير الكبير (٢٢/ ٤٩).
(٢) نقض الإمام أبي سعيد على المريسي الجهمي العنيد ص(٨٤٧).
(٣) مفردات ألفاظ القرآن ص(٨١٨).

وقال ابن بطال رحمه الله: " وما ذكر في الأحاديث من ذكر النفس، فالمراد به إثبات نفس لله، والنفس لفظة تحتمل معانٍ، والمراد **بنفسه تعالى: ذاته**، فنفسه ليس بأمر يزيد عليه، فوجب أن تكون نفسه هي هو، وهذا إجماع "(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " فهذه المواضع المراد فيها بلفظ النفس عند جمهور العلماء الله نفسه، التي هي ذاته المتصفة بصفاته، ليس المراد بها ذاتاً منفكة عن الصفات، وليس المراد بها صفة للذات "(٢).

- ولا يعارض هذا ما قاله بعض الأئمة(٣)، من اتصاف الله بـ (النفس) لأن مقصودهم إثبات ما أثبته الله من غير تعرض له بتأويل أو تمثيل، في مقابل من أنكرها من الجهمية حتى ينكر الصفات، لأن الصفات لا تقوم إلا بذات فإذا أنكرنا الذات أنكرنا الصفات، فمن باب إثبات الذات المتصفة بالصفات أثبتنا نفساً لله يعنى ذاتاً تقوم بها الصفات، لا أنها صفة مستقلة، خاصة أن السلف كما سبق في نقل كلامهم في تفسير الآيات وشرح الاحاديث، فسروا النفس بالذات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أن ذكر كلام الدارمي

---

(١) شرح ابن بطال على صحيح البخاري، (١٠/ ٢٤٥)، و انظر فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٨٤)، و قد نقله بدون قوله (وهذا إجماع).

(٢) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٢- ٢٩٣)، وانظر منه (١٤/ ١٩٦).

(٣) كأبي حنيفة في الفقه الأكبر، انظر: الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف: محمد الخميس ص(٣٧)، وابن خزيمة في كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل(١/ ١١)، والأصبهاني في الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة (٢/ ٥٠٣).

السابق: " فهذا الكلام من عثمان بن سعيد يبين أن مسمى النفس عند السلف هو الذات، كما قال: (فنفس الله هو الله، والنفس تجمع الصفات كلها، فإذا نفيت النفس نفيت الصفات)، وكذلك قول أبي البحتري: (أن رحمة الله في نفسه)، لأن الصفة قائمة بالموصوف، فهذه ونحوها **تبين مرادهم**، وأنهم قصدوا رد ما أنكرته الجهمية من ذكر إثبات مسمى النفس لله، وقيام العلم بها "(١).

وقال كذلك في موطن آخر بعد ذكره كلاماً لإبن خزيمة في إثبات النفس(٢): " . . . أنهم قصدوا الرد على الجهمية حيث منعوا ثبوت النفس لله، حتى جعلوا مسماها غيره . . . إلى أن قال: " فلما كان اسم النفس مستلزماً لإثبات ما تنكره الجهمية من الصفات، فرد عليهم السلف والأئمة ذلك، ولم يقصدوا بالرد أن نفس الله صفة ليست هي ذاته كما ذهب إليه طائفة من المتأخرين، فهذا القول ضعيف "(٣).

فالواجب التمسك بالنصوص التي قالها الله ورسوله ﷺ مع الإعراض عما يقوله أهل التأويل.

وحسب المسلم أن يسعه ما وسع السلف الصالح من الصحابة ومن سلك طريقهم(٤).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٧/ ٤٤٧).
(٢) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ١٣).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (٧/ ٤٥٣)، وانظر كذلك(٧/ ٤٥٦-٤٦٨) من نفس الكتاب فقد ناقش القائلين أن النفس صفة زائدة عن الذات ورد عليهم من عدة أوجه في كلام بديع.
(٤) انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري تأليف: د عبدالله الغنيمان (١/ ٢٤٧).

٢) الدلالة على ذات معينة، وهذا جاء على وجهين:

أ- نفس أبينا آدم عليه السلام:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النِّسَاء: ١]

ومثله قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأنعام: ٩٨].

والمراد بالنفس الواحدة هنا: آدم عليه السلام(١)..

ب- نفس غيره من البشر بأعيانهم:

ومن ذلك:

الرسول ﷺ قال تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ۝٣﴾ [الشُّعَرَاء: ٣].

- يعقوب عليه السلام قال تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ﴾ [آل عِمرَان: ٩٣].

وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أقبلت يهود إلى النبي ﷺ فقالوا يا أبا القاسم حدثنا عن خلال نسألك عنها لا يعلمهن إلا نبي فكان فيما سألوه أي الطعام حرم إسرائيل على نفسه قبل أن تنزل التوراة، قال: فأنشدكم بالله الذي أنزل التوراة على موسى هل تعلمون أن إسرائيل يعقوب عليه السلام مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن شفاه الله من سقمه ليحرمن أحب الشراب إليه وأحب الطعام إليه، فكان أحب الطعام إليه لحمان الإبل وأحب الشراب إليه ألبانها، فقالوا اللهم نعم"

---

(١) انظر تفسير الطبري (٧/ ٥١٤)، وتفسير البغوي(٢/ ١٩٦)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٣٣٣).

رواه أحمد والترمذي(١).

- يوسف عليه السلام قال تعالى: ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [يُوسُف: ٢٣].

- موسى عليه السلام: قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِيۖ﴾ [المَائدة: ٢٥].

- ملكة سبأ: قال تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [النَّمل: ٤٤].

- الغلام الذي قتله الخضر: قال تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴿٧٤﴾﴾ [الكهف: ٧٤].

وفي الحديث من قصة موسى عليه السلام مع الخضر: " فبينا هما يمشيان على الساحل إذ أبصر الخضر غلاما يلعب مع الغلمان فأخذ الخضر رأسه بيده فاقتلعه بيده فقتله فقال له موسى ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴿٧٤﴾﴾ [الكهف: ٧٤]" متفق عليه(٢).

٣) الدلالة على ذات مبهمة:

- قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا

---

(١) مسند أحمد: (٤/ ٢٧٧)ح (٢٤٧١)، سنن الترمذي: تفسير القرآن، باب ومن سورة الرعد ح (٣١١٧)، وقال: هذا حديث حسن غريب، و قال في مجمع الزوائد: (٨/ ١٨٧): "رجاله ثقات"، وصححه الألباني في الصحيحة: (برقم: ١٨٧٢).

(٢) البخاري: كتاب التفسير، سورة الكهف، باب: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴿٦٠﴾﴾ [الكهف: ٦٠] ح(٤٧٢٥)، مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عليه السلام، ح(٢٣٨٠).

شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [البَقَرَة: ٤٨].

قوله: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البَقَرَة: ٤٨] أي: لا يغني أحد عن أحد كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعَام: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [الأنعَام: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾﴾ [عَبَسَ: ٣٧][1].

- قال تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٣٣].

وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ أمر بلال أن ينادي في الناس: "أن لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة" رواه مسلم[2].

٤) الدلالة على الجنس والنوع:

- قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٦٤].

﴿مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾: أي: من جنسهم، ويتكلم بلسانهم ليتمكنوا من مخاطبته وسؤاله ومجالسته والانتفاع به[3]. ويؤيده قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ [البَقَرَة: ١٢٩].

---

(١) انظر: تفسير أبن كثير(١/ ٣٩٤).

(٢) مسلم: كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، ح (١١١).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٧/ ٣٦٩)، وتفسير ابن كثير(٣/ ٢٥٠).

- قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الرُّوم: ٢١] ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الرُّوم: ٢١] أي: من جنسكم، من بني أدم(١).

ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [النّحل: ٧٢] ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النّحل: ٧٢].

٥) الدلالة على البعض أو الأخ:

- قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [البَقَرَة: ٨٤].

ومعنى الآية: أي لا يقتل بعضكم بعضا، ولا يخرج الأخ منكم أخاه من داره، فكان إذا قتل الرجل منهم الرجل، كأنه قتل نفسه، إذا كانت ملتهما واحدة، وذلك أن أهل الملة الواحدة بمنزلة النفس الواحدة كما في حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه عن النبي ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"..متفق عليه(٢)

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير(١١/ ٢٠)، وتفسير البغوي (٦/ ٢٦٦).

(٢) مسلم واللفظ له: كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم، ح(٢٥٨٦)، والبخاري بمعناه،كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ح(٦٠١١) وانظر تفسير الطبري (٢/ ٣٠٠)، وتفسير ابن كثير (١/ ٤٧٦).

- قال تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾﴾ [البَقَرَة: ٥٤].

ومعنى الآية: أي ليقتل بعضكم بعضا، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال موسى عليه السلام لقومه: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البَقَرَة: ٥٤] قال: أمر موسى عليه السلام قومه - من أمر ربه عز وجل - أن يقتلوا أنفسهم قال: واحتبى الذين عبدوا العجل فجلسوا، وقام الذين لم يعكفوا على العجل، فأخذوا الخناجر بأيديهم، وأصابتهم ظُلَّة شديدة، فجعل يقتل بعضهم بعضا، فانجلت الظلَّة عنهم، وقد أجلوا عن سبعين ألف قتيل، كل من قتل منهم كانت له توبة، وكل من بقي كانت له توبة"(١).

قال القرطبي رحمه الله: "وأجمعوا على أنه لم يؤمر كل واحد من عبدة العجل بأن يقتل نفسه بيده"(٢).

- قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلْأَلْقَٰبِ﴾ [الحُجرَات: ١١].

أي: لا يطعن بعضكم على بعض؛ وقال: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الحُجرَات: ١١] فجعل اللامز أخاه لامزا نفسه، لأن المؤمنين كرجل واحد فيما يلزم بعضهم لبعض(٣).

٦) الدلالة على نفس الإنسان الداخلية:

- قال تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٢/ ٧٣) وانظر تفسير البغوى (١/ ٩٦) وتفسير ابن كثير (١/ ٤٠١).

(٢) تفسير القرطبي (٢/ ١١٠)، و انظر تفسير الرازي (٣/ ٨١).

(٣) انظر تفسير الطبري (٢٢/ ٢٩٨)، وتفسير ابن كثير (١٣/ ١٥٤).

أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤].

﴿مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾ أي: ما في صدوركم وضمائركم، والمعنى: أن الله لا تخفى عليه الظواهر ولا السرائر والضمائر، وإن دقت وخفيت، كما قال: ﴿قُلْ إِن تُخْفُوا۟ مَا فِى صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ٢٩][١].

ومثله قوله تعالى لنبينا ﷺ: ﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ [الأحزَاب: ٣٧].

- قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ [قٓ: ١٦].

والمعنى: أي أن الله يعلم ما يختلج في سرّه وقلبه وضميره، وما يسره، وما يوسوس في صدره[٢].

وفي نفس المعنى الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تقل أو تعمل" متفق عليه[٣]

ويفسرها رواية أخرى للبخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: "إن الله تجاوز لي عن أمتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل أو تكلم"[٤]

---

(١) انظر تفسير ابن كثير(٢/ ٥١٣).

(٢) انظر: تفسير الشوكاني(٥/ ١٠٦)، و تفسير السعدي ص(٨٠٥)

(٣) البخاري: كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق، ح(٥٢٦٩)، و مسلم: كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس، ح (١٢٧).

(٤) البخاري: كتاب الطلاق، باب الخطاء و النسيان في العتاقة والطلاق ونحوه، ح(٢٥٢٨).

ومن السنة كذلك ما صح عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: " إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب، وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا، ورؤيا المسلم جزء من خمس وأربعين جزءا من النبوة، والرؤيا ثلاثة: فرؤيا صالحة بشرى من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدث المرء نفسه، فإن رأى أحدكم ما يكره فليقم فليصل ولا يحدث بها الناس" متفق عليه واللفظ لمسلم(١)

٧) الدلالة على الروح الذي يحي به الإنسان:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣].

قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣]: هو أمرٌ من الله على لسان رُسله الذين يقبضون أرواحَ هؤلاء القوم من أجسامهم، بأداء ما أسكنها ربها من الأرواح إليه، وتسليمها إلى رسله الذين يتوفَّونها(٢).

ومن السنة في الدلالة على إطلاق النفس على الروح حديث أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: " ألم تروا الإنسان إذا مات شخص بصره، قالوا: بلى، قال فذلك حين يتبع بصره **نفسه**". رواه مسلم(٣)

وفي حديث أم سلمة ﵂ قالت: "دخل رسول الله ﷺ على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه، ثم قال: " إن **الروح** إذا قبض تبعه

---

(١) البخاري: كتاب التعبير، باب القيد في المنام، ح (٧٠١٧)، و مسلم: كتاب الرؤيا، ح (٢٢٦٣)

(٢) تفسير الطبري(١١/ ٥٤٠)

(٣) مسلم: كتاب الجنائز، باب في شخوص بصر الميت يتبع نفسه، ح (٩٢١).

البصر..الحديث" رواه مسلم(١)

فعبر مرة (بالنفس) ومرة (بالروح) في سياق وأحد وهو قبض الروح عند الموت، فدل على ما ذكرت.

٨) الدلالة على العين:

وجاء ذلك في السنة فعن سهل بن حنيف رضي الله عنه قال: مررنا بسيل فدخلت فاغتسلت فيه، فخرجت محموما، فنمي ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال: " مروا أبا ثابت يتعوذ " قالت فقلت ياسيدي والرقى صالحة؟ فقال " لا رقية إلا في نَفْسٍ أَوْ حُمَةٍ أَوْ لَدْغَةٍ ".رواه أبو داود(٢).

والنفس في الحديث العين(٣).

ويدل على ذلك ما جاء في الصحيحين عنهﷺ: "لا رقية إلا من عين أو حُمَةٍ"(٤).

ومعنى الحديث: أي لا رقية أشفى وأولى من رقية العين وذي الحُمَةِ، ولم يُرد به عدم جواز الرقية في غيرها، ويدل عليه سياق

---

(١) مسلم: كتاب الجنائز، باب إغماض الميت والدعاء له إذا حضر، ح (٩٢٠)
(٢) سنن أبي داود، كتاب الطب، باب ما جاء في الرقى، ح(٣٨٨٨)، قال أبو داود: الحُمَةُ من الحيات وما يلسع، قال الألباني: ضعيف الإسناد، انظر: ضعيف الجامع الصغير برقم (٥٢٥٧).
(٣) انظر معالم السنن شرح سنن أبي داود للخطابي (٤/ ٢١٠).
(٤) البخاري: كتاب الطب، باب من إكتوى أو كوى غيره، ح(٥٧٠٥)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب، ح(٢٧٤).

الحديث، فإن سهل بن حنيف ﵁ قال له لما أصابته العين: أو في الرقى خير؟ فقالﷺ: "لا رقية إلا في نَفْسٍ أَوْ حُمَةٍ أَوْ لَدْغَةٍ" ويدل عليه سائر أحاديث الرقى العامة والخاصة[١].

كما أن من معاني النفس في اللغة (العين) كما سبق معنا.



(١) انظر شرح مسلم للنووي ٢/ ٦٩).

❑ المطلب الثاني ❑

دلالات الروح في القرآن الكريم والسنة النبوية.

وردت الروح في الكتاب والسنة لمعاني متعددة نجملها فيما يلي:

١) **جبريل** عليه السلام، وقد جاء في القرآن إطلاق الروح عليه في صور متعددة:

- **روح القدس**: قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النّحل: ١٠٢].

عن محمد بن كعب، قال: روح **القُدُس**: جبريل(١).

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [البَقَرَة: ٩٧].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البَقَرَة: ٨٧].

فالصحيح أن المراد بالروح هنا: **جبريل** عليه السلام، وهو قول الحسن وقتادة، والربيع، والسدي، والضحاك، ورجحه الطبري رحمه الله(٢).

- **الروح الأمين**: قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٣].

قاله غير واحد من السلف، وهو مما لا نزاع فيه(٣).

---

(١) انظر تفسير الطبري (١٧/ ٢٩٨)

(٢) انظر تفسير الطبري (٢/ ٢٣٠-٢٣١)، وانظر: النكت والعيون للماوردي (١/ ١٥٦).

(٣) انظر تفسير الطبري (١٩/ ٣٩٦)، وتفسير ابن كثير (١٠/ ٣٧٠) ونقل الاتفاق كذلك ابن حجر في الفتح (٨/ ٣٨٤).

- **روحنا**: قال تعالى: ﴿فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا ۝١٧﴾ [مريم: ١٧].

معنى الآية: أي أرسلنا إليها حين انتبذت من أهلها مكانا شرقيا، واتخذت من دونهم حجابا: جبريل.

وهو قول مجاهد والحسن وقتادة والضحاك، والسدي، وابن جريج، ووهب بن منبه(١).

- **الروح**: قال تعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ ۝٤﴾ [المعارج: ٤].

وهو قول جمهور المفسرين(٢).

وكذلك قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذۡنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمۡرٖ ۝٤﴾ [القدر: ٤]، فالروح هنا هو: جبريل عليه السلام عند جمهور المفسرين(٣)

وهو قول في المراد بالروح في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ صَفّٗاۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَقَالَ صَوَابٗا ۝٣٨﴾ [النبإ: ٣٨].

قاله الشعبي، والضحاك، وسعيد بن جبير، وتوقف فيه ابن جرير(٤).

---

(١) انظر تفسير الطبري (١٨/ ١٦٣)، والنكت والعيون (٣/ ٣٦٢).
(٢) انظر تفسير الطبري (٢٣/ ٦٠١)، تفسير الثعالبي (٤/ ٣٣٨)، وتفسير ابن عاشور (١٥٧/٢٩)
(٣) انظر تفسير الطبري (٢٤/ ٥٣٤)، والتفسير الكبير (٣٢/ ٣٤)، وتفسير الشوكاني (٥/ ٦٨٠)
(٤) انظر تفسير الطبري (٢٤/ ١٧٦).

ويظهر بالنظر إلى اطلاقات القرآن للروح، خاصة إذا قرن بالملائكة، عند جمهور المفسرين، أنه جبريل عليه السلام، كما في آية المعارج، وآية القدر، وليست هذه الآية بعيدة عنهم، والله أعلم(١).

٢) الروح التي نفخت في أبينا أدم عليه السلام :

قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحِجر: ٢٩].

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ﴾ أي الإنسان وهو آدم عليه السلام، والمراد: أنه عدّل خلقه وسوّى شكله وناسب بين أعضائه.

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ هو الروح الذي يحي به الإنسان، ولم يذكر المفسرون غيره هنا، والإضافة للتشريف والتكريم، مثل ناقة الله، وبيت الله.(٢)

ومثله قوله تعالى ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾ [السَّجدَة: ٩].

وجاء هذا المعنى في السنة فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: " لما خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه، عطس..."أخرجه الترمذي وابن حبان والحاكم(٣)

---

(١) انظر تفسير النسفي (٤/ ٣١٢)، وتفسير السعدي (٩٠٧)، وأضواء البيان للشنقيطي (٨/ ٤١٣).

(٢) انظر تفسير أبي السعود (٥/ ٧٤) وزاد المسير لابن الجوزي (٤/ ٤٠٠)،و تفسير الشوكاني (٣/ ١٨٤).

(٣) سنن الترمذي: كتاب التفسير باب (٩٤)، ح(٣٣٦٨) وقال: هذا حديث حسن غريب، و صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١٤/ ٧٣) ح(٦١٦٥)، والمستدرك على الصحيحين، (١/ ١٣٢)ح (٢١٤)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٥٢٠٩).

ومثله حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه الملك، **فينفخ فيه الروح** . . .الحديث" متفق عليه[1].

وفي هذا المعنى - وهو إطلاق الروح على الروح الذي يحي به البدن - جاء قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥] وقد سبق الكلام عليها في التمهيد، وأن الصحيح أن المراد بالروح هنا، الروح الذي به حياة الإنسان.

٣) الوحي:

قال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ﴾ [النّحل: ٢].

فالمراد بالروح هنا: الوحي، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وقال قتادة: الروح الوحي والرحمة، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾ [الشّورىٰ: ٥٢]، وسمي الوحي روحاً لأنه يحيي قلوب المؤمنين[2].

---

(١) البخاري: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾﴾ [الصّافات: ١٧١] ح(٧٤٥٤) وغيره، و مسلم: كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، ح (٢٦٤٣).

(٢) انظر تفسير الطبري (١٧/ ١٦٥-١٦٦)، و تفسير ابن كثير (٨/ ٢٩٠)، و تفسير الشوكاني (٣/ ٢٠٩).

ومثله قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ١٥].

٤) النصر وبواعثه:

قال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

قوله: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] أي: قواهم بنصر منه. قال الحسن: سمى نصره إياهم روحاً لأن أمرهم يحيا به[١].

٥) النفخ، أو روح عيسى عليه السلام:

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

قيل في ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ أي: ونفخة منه، لأنه حدث عن نفخة جبريل عليه السلام في دِرْع مريم بأمر الله إياه بذلك، فنسب إلى أنه "روح من الله"، لأنه بأمره كان.

وإنما سمي النفخ "روحًا": لأنها ريح تخرج من الرُّوح، وأضافه إلى نفسه لأنه كان بأمره.

وقيل: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ أي: هو روح كسائر الأرواح إلا أن الله تعالى أضافه إلى نفسه إضافة تشريف.

و معنى ذلك: أنه روح من الله خلقه فصوره، ثم أرسله إلى مريم

---

(١) انظر: تفسير الطبري(٢٣/ ٢٨٥)، وتفسير البغوي(٨/ ٦٣)، وتفسير الشوكاني (٥/ ٢٧٥).

فدخل فيها، فصيَّره الله تعالى روحَ عيسى عليه السلام. وقيل غير هذا من الأقوال[١].

قال ابن جرير رحمه الله بعد أن ذكر الأقوال في هذه الآية: ولكل هذه الأقوال وجهٌ ومذهبٌ غير بعيدٍ من الصواب[٢].

وجاء هذا المعنى في السنة من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروحٌ منه، والجنةَ حق، والنارَ حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل".متفق عليه[٣]

٦) الروح التي في الحيوان:

عن سعيد بن جبير قال: مر ابن عمر رضي الله عنه بفتيان من قريش قد نصبوا طيرا وهم يرمونه، وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: من فعل هذا؟ لعن الله من فعل هذا، إن رسول الله ﷺ لعن من اتخذ شيئاً فيه الروح غرضاً".رواه مسلم[٤]

---

(١) انظر تفسير الطبري (٩/ ٤٢٠-٤٢١)، وتفسير البغوي(٢/ ٣١٤)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٣٨٧).

(٢) تفسير الطبري (٩/ ٤٢٢).

(٣) البخاري: كتاب الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ [النِّساء: ١٧١] ح(٣٤٣٥) و مسلم: كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة، ح(٢٨).

(٤) مسلم:كتاب الصيد والذبائح، باب النهي عن صبر البهائم ح(١٩٥٨).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : " لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً ".رواه مسلم(١)

٧) النسمة :

وجاء ذلك في السنة كما عند الإمام أحمد وابن ماجة عن عبد الرحمن بن كعب الأنصاري أنه أخبره أظن أباه كان يحدث أن رسول الله ﷺ قال: "إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجع إلى جسده يوم يبعث"(٢)

قال النووي رحمه الله: " النسمة تطلق على ذات الإنسان جسماً وروحاً، وعلى الروح مفردة، وهو المراد بهذا التفسير...... لقوله ﷺ: " حتى يرجعه الله في جسده"(٣).

ومثله ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : " لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة "رواه الترمذي(٤).

---

(١) مسلم: كتاب الصيد والذبائح، باب النهي عن صبر البهائم ح (١٩٥٧)

(٢) مسند أحمد: (٢٥/ ٧٥)ح (١٥٧٧٧)، و سنن ابن ماجة، : كتاب الزهد، باب ذكر القبر والبلى، ح(٤٢٧١)، وصححه ابن حبان(١٠/ ٥١٣) ح(٤٦٥٧)، قال الأرنؤوط في حاشيته على صحيح ابن حبان: إسناده صحيح. وصححه الألباني في الصحيحة برقم(٩٩٥).

(٣) شرح مسلم للنووي: (٧/ ٣٨)

(٤) سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب(٨)سورة الأعراف، ح(٣٠٧٦)، وقال: حديث حسن صحيح، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي: (٢/ ٣٥٤)،ح(٣٢٥٧)، وصححه الألباني في صحيح الجامع: برقم(٥٢٠٨).

❑ المطلب الثالث ❑

الفرق بين النفس والروح

اختلف الناس في مسمى النفس والروح هل هما متغايران أو مسمى لشيء واحد:

الذي عليه الجمهور أنهما مسمى لشيء واحد، وهو الصحيح إن شاء الله، ومما يؤيد ذلك:

قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ﴾ [الزُّمَر: ٤٢].

مع قوله ﷺ حين نام عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس كما في حديث أبي قتادة عن أبيه رضي الله عنه قال: " فاستيقظ النبي ﷺ وقد طلع حاجب الشمس فقال: يا بلال أين ما قلت، قال: ما القيت علي نومة مثلها قط، قال ﷺ: **إن الله قبض أرواحكم حين شاء** وردها عليكم حين شاء" متفق عليه واللفظ للبخاري(١)

وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة: "ففزع رسول الله ﷺ فقال: " أي بلال "، فقال بلال: أخذ **بنفسي** الذي أخذ - بأبي أنت وأمي يا رسول الله - **بنفسك**"(٢).

---

(١) البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب الأذان بعد ذهاب الوقت، ح(٥٩٥)، ومسلم: كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائته ح(٦٨٠).

(٢) مسلم: كتاب المساجد، باب قضاء الصلوات الفائتة ح(٦٨٠).

فجاء التعبير القرآني (بالنفس)، وعبر النبي ﷺ بالروح، وكذلك عبر بلال رضي الله عنه في حديث أبي هريرة رضي الله عنه بالنفس، في نفس الأمر، وأقره النبي ﷺ على ذلك، فدل على عدم التفريق بينهما.

قال الإمام ابن رجب رحمه الله في كلامه على هذا الحديث: "وفيه: دليل لمن لا يفرق بين الروح والنفس؛ فإنه أقر بلالا على قوله: (إن الله أخذ بأنفسهم)، مع قوله: (إن الله قبض أرواحنا)"[(١)]

ويؤيده كذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: " ألم تروا الإنسان إذا مات شخص بصره، قالوا: بلى، قال فذلك حين يتبع بصره **نفسه**". رواه مسلم[(٢)]

وفي حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: " دخل رسول الله ﷺ على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه، ثم قال: إن **الروح** إذا قبض تبعه البصر..الحديث" رواه مسلم[(٣)]

فتعبير النبي ﷺ في قبض الموت مرة بالنفس ومرة بالروح فيه دلالة على أنهما شيء واحد.

وكذلك في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه في عذاب القبر ونعيمه للمؤمن والكافر يقول النبي ﷺ: "ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول : **أيتها النفس الطيبة !** اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب الحنبلي(٥/ ١٠٤)، وانظر التمهيد لابن عبدالبر (٥/ ٢٤١)، وفتح الباري لابن حجر(١٣/ ٤٤٤).
(٢) سبق تخرجه ص (١٦١).
(٣) سبق تخريجه ص (١٦٢).

...... إلى أن يقول: فتعاد روحه في جسده... الحديث بطوله". أخرجه أحمد، وأبو داود، والحاكم[1].

قال الإمام البيهقي رحمه الله: "وفي سياق الأحاديث التي وردت في قبض المؤمن والكافر دلالة على أنهم يعبرون بالنفس عن الروح، وأنهما عبارتان عن شيء واحد"[2]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " الروح المدبرة للبدن التي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت"[3].

وهذا ما عليه أهل السنة، وهو قول جمهور المسلمين[4].

فالتحقيق: أن النفس تطلق على الروح والروح تطلق على النفس، لكن أغلب إطلاقاتها إذا كانت متصلة بالبدن (نفس)، وإذا كانت منفصلة عن البدن (روح).

والنفس تطلق على أمور لا يطلق عليها (روح)، كالعين والجنس،

---

(١) أحمد (٣٠/ ٥٠٠) ح (١٨٥٣٤)، وأبو داود: كتاب السنة، باب في المسألة في القبر وعذاب القبر ح(٤٧٥٥)، والحاكم: (١/ ٩٣) ح (١٠٧)، وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين فقد احتجا جميعا بالمنهال بن عمرو و زاذان أبي عمر الكندي، وذكر له شواهد. وقال الذهبي في التلخيص: على شرطهما فقد احتجا بالمنهال. حاشية على المستدرك: (١/ ٩٦).

(٢) شعب الإيمان للبيهقي، (١/ ٦١٩).

(٣) مجموع الفتاوى(٩/ ٢٨٩).

(٤) انظر المنتقى شرح الموطأ تأليف: سليمان بن خلف الباجي(١/ ٢٦)، والروح لابن القيم ص(٦٦٠).

والروح يطلق على أمور لا يطلق عليها (نفس) كالقرآن وجبريل عليه السلام.

كما أن إطلاق النفس على الإنسان، أوسع من إطلاق الروح. كما سبق.





الفصل الثالث

النفس والروح عند الإسلاميين

وفيه ثلاثة مباحث

- **المبحث الأول:** النفس والروح عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام.
- **المبحث الثاني:** النفس والروح عند المتكلمين.
- **المبحث الثالث:** النفس والروح عند الصوفية.



المبحث الأول

النفس والروح عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام.

وفيه خمسة مطالب:

- **المطلب الأول:** تعريف النفس عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام
- **المطلب الثاني:** أدلة جوهرية النفس عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام
- **المطلب الثالث:** نقد تعريف النفس عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام، وأدلتهم على جوهريتها
- **المطلب الرابع:** جسمية النفس
- **المطلب الخامس:** أدلة جسمية النفس.

❑ المطلب الأول ❑

تعريف النفس عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام:

قبل الكلام على هذه المسألة أحب أن أشير إلى نقطتين مهمتين:

الأولى: إن الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام تأثروا تأثيراً بالغاً بالفلسفة اليونانية، وبخاصة أفلاطون(١)، وأرسطو(٢) حيث أخذوا أرءهما وقارنوا بينها ثم وضعوها في إطار نظرية واحدة، وإن كنا لا نقول إن أفكارهم نسخة من أفكار فلاسفة اليونان ولكنها متأثرة بها إلى حد كبير(٣).

---

(١) أفلاطون بن أرسطن، ولد في أثينا سنة ٤٢٧ ق.م، تنحدر أسرته من جذور سولون المشرع العظيم لليونان، اتصل بسقراط وتتلمذ عليه، ولازمه مدة من الزمن، ولما مات سقراط قام مقامه، وجلس على كرسيه، في عام ٣٨٧ق.م أنشاء في أثينا أكاديميته المشهورة، وقد بقيت قروناً بعده حتى أقفلت عام٥٢٩م، توفي عام٣٤٨ق.م. انظر الفهرست ص(٣٠٤)، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء، تأليف: على بن يوسف القفطي ص(١٢).

(٢) أرسطو طاليس، ولد سنة ٣٨٤ ق.م في مدينة أسطاغيرا، وهي مدينة مرفأ من بلاد مقدونيا، ينحدر من أسرة توارثت مهنة الطب، توفي عنه والده وهو ما يزال فتى، لما بلغ الثامنة عشر توجه إلى أثينا، حيث دخل الأكاديمية تلميذا لأفلاطون، ولازمة ما يقارب العشرين سنة، أنشى عام ٣٣٥ق.م، مدرسته الشهيرة في أثينا بالقرب من هيكل أبولون اللوقي، فعرفت باسم لوقيون، وكانت طريقته في التعليم أن يمشي أثنا الدرس و تلاميذه حوله يسيرون، فعرفت فلسفته بالمشائية، يعتبر أرسطو واضع علم المنطق كله تقريباً، لذلك لقب بالمعلم الأول، توفي عام٣٢٢ ق.م. انظر الفهرست ص(٣٠٥)، وإخبار العلماء للقفطي ص(٢١).

(٣) انظر في الفلسفة الإسلامية، د.إبراهيم مدكور (١/ ٢٢)، والوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف: د.عبد المتعال الصعيدي ص(٢٧).

الثانية: إن الفلسفة اليونانية انتقلت إلى العالم الإسلامي(١)، ولا شك أنه قد حدث خلال هذا النقل بعض الأخطاء العلمية والفنية، وحرفت بعض المذاهب، واختلطت مذاهب بأخرى، ونسبت مذاهب إلى غير أهلها، وقد كانت حركة الترجمة سبباً واضحاً في ذلك(٢).

- وقد شغلت مسألة النفس الإنسانية حيزاً كبيراً من بحوث الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام - كما شغلت فلاسفة اليونان من قبل- وكان لهم آراؤهم الخاصة فيها، وهي تقوم على التلفيق(٣) بين الفلسفة اليونانية وما

(١) تاريخ نقل الفلسفة: بداء الاهتمام بالفلسفة في عهد أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس، فكان كلفاً بصناعة النجوم ومتقدماً في علوم الفلسفة، وازدهرت الفلسفة في عهد المأمون، فأقبل على طلب كتب الفلسفة، من الروم وأتحف ملوكها بالهدايا في سبيل ذلك، وعين لها المترجمين، وحض الناس على قرائتها، وقدم أصحابها، وكان المأمون معتزلياً، فلم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة أهل السنة إليها، لأن المعتزلة يعظمون سلطة العقل، فلم يجد في نفسه حرج من دراسة الفلسفة ومدارستها، ولم تزل الفلسفة كذلك حتى عهد المتوكل، وكانت و لايته سنة٢٢٣هـ، وكان من أهل السنة، فنهى الناس عن الفلسفة، والجدل، وأمرهم بالتسليم، فضعف شأن الفلسفة في عهده كثيراً. انظر الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص(١٣-٢٤).

(٢) يقول القفطي: " كل من نقل كلامه -أي أرسطو- من اليونانية إلى الرومية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حرف وجزف وظن بنقله الإنصاف وما أنصف" إخبار العلماء ص(٣٩)، وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، تأليف: د.على سامي النشار،(١/ ١١٢)، والوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص(٢٤).

(٣) التلفيق بين دين الإسلام الحق وغيره من الأفكار والمعتقدات باطل و لا يحل، فما نراه في إطار الفكر الفلسفي لدى الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من أمور مأخوذة عن الإسلام، أو متأثرة به، لا يجعل بين الإسلام و هؤلاء الفلاسفة =

تأثروا به عن الإسلام.

لذلك نجد تعريفهم للنفس لا يخرج عن تعريف أرسطو لها كما في كتابه (النفس)، حيث عرفها بأنها: "جوهر، بمعنى: صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة".

أو: "كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"[١]، مع تأثرهم بتعريف أفلاطون أنها جوهر قائم بذاته[٢]، كما يأتي معنا.

وحتى نفهم التعريف نحتاج أن نفهم مصطلحين فلسفيين استخدمهما أرسطو في بناء فلسفته الطبيعية، وهما الهيولي، والصورة، خاصة وأن كل جسم طبيعي مركب عنده من الهيولي، والصورة.

فالهيولي: معناه المادة، أو الأصل، وهو عند الفلاسفة: شيء قابل للصور مطلقاً من غير تخصيصٍ بصورة معينة[٣].

وقد وضع أرسطو (الهيولي) المبدأ الأول الذي يفسر به الأجسام الطبيعية، ويعنى به مادة أولى غير معينة أصلاً، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً، وبما أنها غير معينة في نفسها فهي ليست بماهية، وليس

= أو أرائهم أدني صلة، وقد حاولوا الخلط بين أراء الفلاسفة اليونان والإسلام فضلوا وأضلوا والله المستعان.

(١) النفس، تأليف: أرسطو ص(٤٢).

(٢) أفلاطون يرى أن النفس قديمة أزلية خالدة، كانت تحيا في عالم المثل، وأنها مبدأ الحركة وأنها جوهر بسيط. انظر: المحاورات الكاملة (٣/٣٩٦-٣٩٩)، و تاريخ الفلسفة اليونانية تأليف: يوسف كرم، ص(٨٨-٨٩) .

(٣) انظر كشاف اصطلاحات الفنون،(٤/ ٣٩٩)، والمعجم الفلسفي تأليف: جميل صليبا (٢/ ٥٣٦).

لها لا كمية ولا كيفية.

والقول بأن الهيولي غير معينة، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً، يتطلب القول بمبدأ آخر يفسر به ظاهرة التمايز بين الأجسام، وهذا المبدأ هو ما سماه بالصورة.

والصورة: مقابلة للمادة، وهي ما يتميز به الشيء مطلقاً، سواء كان في الخارج ويسمى صورة خارجية، أو في الداخل ويسمى صورة ذهنية(١).

فالصورة إذن هي ما يعطي الهيولي الوجود بالفعل في ماهية معينة.

وبإتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يُكوِنا موجوداً واحداً، وكل واحد من هذين المبدأين ناقص في ذاته مفتقر إلى الآخر، بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر في الواقع، ولا يحصل الانفصال بينهما إلا في الذهن والتصور فقط، فلا يوجد هيولي منفصلة عن الصورة، أو صورة منفصلة عن الهيولي إلا في التصور العقلي(٢).

إذا عرفنا الهيولي والصورة، في فلسفة أرسطو عرفنا أنهما مظهرين من مظاهر فكرتي الوجود بالقوة، والوجود بالفعل.

فالهيولي: يسمى وجوداً بالقوة.

والصورة: تسمى وجوداً بالفعل، وبهذا يتضح ما يعنيه أرسطو

---

(١) انظر كشاف اصطلاحات الفنون(٣/ ٣٥)، والمعجم الفلسفي(١/ ٧٤٢).

(٢) انظر ذلك في: ابن سينا بين الدين والفلسفة، تأليف: حمودة غرابة. ص(٥٦-٥٨)، وتاريخ الفكر الفلسفي، تاليف: أبو ريان، ص(٢/ ٦٦-٧٤)، وفي الفلسفة الإسلامية، مدكور (١/ ١٥٦).

بالوجود بالقوة، والوجود بالفعل.

فالوجود بالقوة معناه: أن الشيء يكون في حالة استعداد وإمكانية.

والوجود بالفعل معناه: انتقال الشيء من حالة الاستعداد والإمكانية إلى حالة الفعل، أي اكتساب الصورة.

وأرسطو استخدم مفهومي الهيولي والصورة لتفسير علة وجود الأشياء، فكل شيء مركب من هيولي وصورة، وإيجاد ما يوجد في نظره ليس إلا خروجاً من القوة إلى الفعل، وإعدام ما يعدم ليس إلا رجوعاً من الفعل إلى القوة، فلا وجود من عدم ولا عدم بعد وجود، فالموجودات في نظره قديمة بموادها حادثة بصورها(١).

كما يقرر أرسطو أن انتقال ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، أو إتحاد الصورة بالهيولي، إنما يحصل بالحركة، فيرى أن المادة فيها استعداد طبيعي سماه شوقاً إلى الصورة، والصورة فيها خاصية الجذب والتحريك للمادة.

فأركان الوجود عنده ثلاثة: مادة، وصورة، وحركة، فالمادة يتوارد عليها التغير، والصورة يحصل بها التمايز، والحركة تحصل بها المادة على الصورة(٢).

ولعلنا بفهم هذه التصور لأرسطو عن الطبيعة، نفهم تصوره ونظرته

---

(١) انظر في فكرتي القوة والفعل عند أرسطو، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، تأليف: محمد بيصار، ص(١٢٧)، وتاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان(٢/ ٦٧-٤٧)

(٢) انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة، حمودة(٥٩)، و الفلسفة اليونانية، لبيصار المرجع السابق.

للإنسان والنفس الإنسانية، فما الإنسان في نظره إلا جسم طبيعي مكون من هيولي، وصورة، فمادته هي البدن، وصورته هي النفس.

فالنفس بمثابة الفعل أو الكمال، واليهولي - البدن - بمثابة القوة، فالنفس من البدن بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تستكمل به.

وقد وضح ذلك في شرحه لتعريف النفس بقوله : " الجوهر أول ما يقال عليه أنه الهيولي، نعني: ما ليس بذاته شيئاً يشار إليه، ويقال ثانياً على الهيئة والصورة التي بمقتضاها تتشخص الهيولي، ويقال ثالثاً على المركب من الهيولي والصورة "[(١)]

ويقصد بذلك أن الجوهر[(٢)] يطلق على:

الهيولي وحدها، والصورة وحدها، وعلى المركب من الصورة والهيولي معاً.

ثم قرر أن الأجسام جواهر، وأنها على قسمين منها ما به حياة، ومنها ما ليس له حياة، ثم بين معنى الحياة فقال: " إن الأجسام قبل كل شيء جواهر، وأن من بينها الأجسام الطبيعية، لأنها مبادئ غيرها، وبعض الأجسام بها حياة وبعضها لا حياة لها، ونعني بالحياة أن يتغذى الكائن وينمو ويفسد بذاته، ويترتب على ذلك: أن كل جسم طبيعي ذي

---

(١) النفس، أرسطو ص(٤٢).

(٢) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان: منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه. انظر المعجم الفلسفي، صليبا (١/ ٢٤٢).

حياة فهو جوهر، ونعني بالجوهر هنا الجوهر المركب"[١]. ، ويقصد به المركب من الهيولي والصورة.

وبعد أن وضح معاني الجوهر والجسم الطبيعي وضع تعريف النفس بقوله: " ولهذا فالنفس كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"[٢]

فيكون معنى التعريف عنده: إن النفس كمال جسم له طبيعة معينة خاصة به، يعني صورة خاصة به، فلا يمكن أن توجد في غير الجسم الذي أعدت له.

ويوضح ذلك بقوله: " الكائن الحي هو المركب من الهيولي والصورة، فلا يمكن أن الجسم كمال النفس، بل النفس كمال جسم ذي طبيعة معينة. . . . .،إلى قوله: ويفضي إلى نفس هذه النتيجة قولنا: إن كمال كل شيء ينشأ بالطبع فيما هو هذا الشيء بالقوة، وبمعنى آخر في الهيولي الملائمة"[٣]

ويعني بذلك أن النفس - الصورة - عندما تتصل بالجسم الطبيعي الذي فيه الحياة، والذي هو مهيأ لقبول هذه النفس، فيخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، فالنفس هي الكمال الأول الذي يستطيع الجسم الطبيعي أن يفعل بواسطته أفعاله، أو كمالاته الثانية.

وبهذا نصل إلى توضيح تعريف النفس عند أرسطو وهو التعريف الذي مشى عليه الفلاسفة المنتسبين للإسلام.

---

(١) النفس، أرسطو ص(٤٣).
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق ص(٤٨-٤٩).

فالكندي[١] عرفها بقوله: " تمامية جرم طبيعي قابل للحياة، ويقال هي استكمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[٢]

ولم يسلم الكندي كذلك من تأثره بأفلاطون حيث قال: "أن هذه النفس منفردة عن الجسم، مباينة له، وأن جوهرها جوهر إلاهي روحاني"[٣]، وأراد بذلك النفس الإنسانية خاصة.

ويقول الفارابي[٤]في تعريف النفس: " استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"[٥]

---

(١) هو: يعقوب بن إسحاق بن الصباح ينتهي نسبه إلى الأشعث بن قيس، من أصحاب نبيناﷺ، وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كنده، فيلسوف العرب - كما يقال -، تاريخ ولادته ووفاته مجهولان، وعاش تقريباً في أواخر القرن الثاني الهجري، عرف عنه مساهمته في نقل التراث اليوناني إلى العربية، وكان على مذهب الإعتزال، اشتهر بالطب والهندسة والفلسفة والفلك. انظر الفهرست ص(٥١)، و إخبار العلماء للقفطي ص(٢٤٠)، والسير، الذهبي(١٢/ ٣٣٧) .

(٢) رسالة في الحدود والرسوم،ص(١٩) مطبوع ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب.

(٣) رسالة في القول في النفس، الكندي، نقلاً عن: الكندي، فلسفته، منتخبات تأليف: محمد عبد الرحمن مرحبا،ص(١٨٢).

(٤) هو: محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، غالب من ترجم له ذكر أنه من أصل تركي، ولد عام٢٥٩هـ على الأرجح، وتوفي ٣٣٩هـ عن ثمانين سنة، عاش ببغداد وبها ألف أكثر كتبه، تتلمذ ببغداد على بشر بن متى المشهور بفن المنطق، يطلق على الفاربي المعلم الثاني، لبراعته في المنطق والفلسفة، أو لأنه ألف كتاب "التعليم الثاني" وشرح فيه فلسفة ارسطو، كان له تأثير فيمن جاء بعده من الفلاسفة وخاصة ابن سينا، له مصنفات شتى في الفلسفة والمنطق وغيرها، انظر الفهرست ص(٣٢٣)، و إخبار العلماء، القفطي ص(١٨٢)، والسير، الذهبي(١٥/ ٤١٦).

(٥) جواب لمسائل سئل عنها، مطبوع ضمن الأعمال الفلسفية، وتضم مجموعة رسائل للفارابي،ص(٣٤٠) تحقيق: جعفر آل ياسين.

وإن أخذ الفارابي بتعريف أرسطو إلا أنه خالفه في إعطاء الصورة معنى الجوهرية المختلفة في طبيعتها عن الجسم،[١] وهذا ما سنوضحه عند كلامنا عن تعريف ابن سينا للنفس، والذي نحي منحي الفارابي في ذلك.

وأما ابن سينا فقد شغل موضوع النفس حيزا كبيراً من فلسفته، وله في تعريف النفس وجهة تختلف عن تعريف أرسطو لها من جهة المعنى وإن كان اتفق معه في اللفظ -ولعله في ذلك تأثر بالفارابي- فهو عرف النفس بأنها: "كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[٢]. وهذا تعريف كما هو ظاهر أرسطي، ولكن يختلف ابن سينا مع أرسطو في تحديد المراد بالكمال هنا.

فالكمال عند أرسطو يقصد به اتحاد المادة بالصورة فيجعل النفس صورة للجسم فهما كالشيء الواحد، كما سبق شرحه قريباً.

أما الكمال عند ابن سينا فوضحه بقوله: "كل صورة كمال وليس كل كمال صورة، فإن الملك كمال المدينة، والربان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة"[٣].

وبهذا يتضح الفرق بين تعريف النفس عند أرسطو وتعريفها عند ابن سينا.

---

(١) انظر فصوص الحكم، مطبوع ضمن كتاب الجمع بين رأيي الحكميين، مع ثمانية رسائل للفارابي، ص(٦٢).
(٢) الحدود، مطبوع ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص(٢٤٢).
(٣) الشفا (النفس) ص(٧).

فالكمال عند أرسطو أن تتحد الصورة بالمادة إتحادا جوهرياً بمادتها فلا تنفك أحدهما عن الأخرى بحال من الأحوال، فلا استقلال لأحدهما عن الأخر.

أما عند ابن سينا فالنفس كمال الجسم ولكنها جوهر مستقل عنه، وهي حاصلة على كمالاتها قبل اتصالها بالبدن، فهي كمال تام قبل اتصالها بالبدن، كما أنها كمال للبدن بعد اتصالها به.

بينما هي عند أرسطو لا تسمى كمالاً إلا باتصالها بالبدن وفيه، لأنها لا يمكن أن توجد منفصلة عنه.

يقول ابن سينا في تقرير ذلك: "فإن النفس من جهة القوة التي تستكمل بها إدراك الحيوان كمال، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان كمال أيضاً، والنفس المفارقة كمال، والنفس التي لا تفارق كمال"[١]

كذلك فالنفس والبدن عند أرسطو جوهر واحد، لأن الصورة منطبعة في المادة، ولا صورة بلا مادة، ولا مادة بلا صورة، كما سبق توضحيه عند أرسطو.

أما عند ابن سينا فالنفس جوهر قائم بذاته، والجسم جوهر أخر، والنفس ليست منطبعة في الجسد، بل مفارقة له، ولكنها صورة من حيث صلتها بالجسم.

---

(١) الشفا (النفس) ص(٨).

يقول ابن سينا عن النفس: " أنها جوهر قائم بنفسه، لا عرض من أعراض الجسم "[١]

ويقول كذلك: " أنها جوهر وصورة في آن واحد، جوهر في حد ذاته، وصورة من حيث صلتها بالجسم "[٢]

ووضح ذلك في موطن آخر بقوله: " أن ذات النفس ليس بجسم، بل هي جزء للحيوان والنبات، هي صورة أو كالصورة أو الكمال "[٣]

ومراد ابن سينا بأن النفس كمال، يتضح من توضيح معنى الكمال عند ابن سينا وهو يريد به شيئان:

- كمال أول: هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل، كالشكل للسيف، والنفس للكائن الحي.
- كمال ثان: وهو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، وكالتمييز والرؤية والإحساس والحركة لإنسان.

يقول ابن سينا: " الكمال على وجهين: كمال أول، وكمال ثان، فالكمال الأول: هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل، كالشكل للسيف، والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية والإحساس والحركة لإنسان "[٤].

---

(١) الشفا (١/ ٢٨٥)
(٢) المرجع السابق(١/ ٢٧٩).
(٣) الشفا (النفس) ص(٦) .
(٤) المرجع السابق ص(١٠).

فالكمال الأول هو النفس، والكمال الثاني هو مظاهر الحياة.

فالنفس كمال أول لأن بها يصير الإنسان إنساناً.

وهي كمال لجسم طبيعي- أي ليس صناعي كالسرير - تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات - وهي الأعضاء - يستعين بها في أفعال الحياة التي أولها التغذي والنمو.

وهو بذلك يصل إلى تقرير تعريف النفس بأنه: "كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة"[(١)].

وبهذا نصل إلى أن ابن سينا يرمي إلى إثبات حقيقة للنفس مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز، وإنما ذكر هذا التعريف الأرسطي حتى يعطيه الصبغة الفلسفية - كي يتفق مع فلسفته العامة - وإن كان يخالفه في المعنى، خاصة في تقريره أن النفس جوهر قائم بذاته.

كما قرر في كتابه الإشارات أنها جوهر روحي قائم بذاته[(٢)] وبذلك يزيد التعريف بعدا عن رأي أرسطو، ويتجه به إلى رأي أفلاطون ومدرسة الإسكندرية، التي تري أن النفس جوهر روحي، وكأنه أراد أن يوفق بين رأي أرسطو وأفلاطون، فجمع بين الجوهرية والصورة.

والذي يسر له ذلك أن كلمة (الجوهر) عند أرسطو ليست محدودة المعنى فتطلق على المادة، وعلى الصورة، وعليهما مجتمعين،[(٣)] وإن

(١) انظر لذلك المرجع السابق.
(٢) الإشارات (٢/ ٣٢٤)
(٣) انظر ما سبق ص (١٨٤).

كان هذا التوفيق لا يخلوا من تناقض[١]

وقيل إن هذا حصل له نتيجة تتطور لفكره، فهو في أول الأمر كان متماشياً مع مدرسة أرسطو في تعريف النفس، ثم في آخر الأمر وبعد نضوجه فكريا إتجه إلى تعريف أفلاطون والذي فيه قرب من النظرة الإسلامية[٢].

وهذا الخلط عند ابن سينا لا يدل على أكثر من أنه أخذ بتوفيق غير موفق، وذلك أنه كلما بعد عن أراء أرسطو وخلص إلى تفكيره الخاص عدّ النفس جوهراً فحسب، ولم يشر قط إلى أنها صورة.

فعندما يعرفها في (الشفا) و(النجاة) اللذين يجاري فيهما جماعة المشائين، يقول إنهما كمال وصورة، وإذا ما انتهى إلى (الإشارات) الذي يبدو فيه استقلاله لا يتحدث عنها إلا باسم الجوهر والجوهر الروحاني القائم بذاته[٣].

والأمر الذي استقر عليه رأي ابن سينا والفلاسفة المنتسبين للإسلام أن النفس جوهر روحي، منفصل عن البدن، وأنها ليست بجسم[٤].

ويقول ابن باجة[٥] في تعريفه للنفس: " استكمال أول لجسم طبيعي،

(١) انظر في الفلسفة الإسلامية، مدكور (١٥٩).
(٢) انظر ابن سينا وتلاميذه اللاتين، تأليف: د.زينب الخضيري ص(١)، وانظر كذلك (١٢٥-١٢٧)، من نفس الكتاب .
(٣) في الفلسفة الإسلامية، إبراهيم مدكور (١/ ١٦٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ١٦٥)
(٥) هو: محمد بن يحي، أبو بكر المعروف بابن الصائغ السرقسطي الأندلسي، و(باجة) الفضة بلغة الإفرنج في المغرب، ولد في سرقسطة احدى مدن =

ووجود جسم ذي نفس هي الحياة، فكل جسم متنفس حي"[(١)]

وهو يذهب إلى أنها جوهر وصورة في آن واحد، فيقول: "النفس جوهر وصورة في آن واحد، فهي جوهر مفارق إذا نظرنا إليها في حد ذاتها، وصورة إذا أخذنا في اعتبارنا صلتها بالجسم"[(٢)]

وأما ابن رشد[(٣)] والذي تأثر في دارسته للنفس بأبحاث أرسطو ولخص كتاب النفس له وتبنى كثيراً من أرائه، يقول في تعريف النفس: "إن النفس صورة لجسم طبيعي آلي"، ثم وضح معنى هذا التعريف بقوله: " وذلك أنه إذا كان كل جسم مركباً من مادة وصورة، وكان بهذه الصفة في الحيوان هو النفس والبدن، وكان ظاهراً من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي، فبين أنها صورة، ولأن الصور الطبيعية هي كمال أول للأجسام التي هي صور لها، فالواجب ما قيل في حد النفس أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي، وإنما قيل أول تحفظاً من الاستكمالات الأخيرة، التي هي الأفعال والانفعالات، فإن مثل هذه

= الإندلس، عاش في ضل دولة المرابطين، كان وزيراً لابن تاشفين مدة عشرين سنة بالمغرب، وكان مشتغلاً بالفلسفة والفلك والطب، وكان شاعراً مجيداً، توفي سنة ٥٣٣هـ، انظر إخبار العلماء، القفطي ص(٢٦٥)، والسير، الذهبي (٢٠/ ٩٣) .

(١) النفس، تأليف: محمد بن يحي بن باجة ص(٢٨).

(٢) المرجع السابق ص(٣٤) .

(٣) هو: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، أبو الوليد، المشهور بابن رشد الحفيد، ولد في قرطبة عام٥٢٠هـ، كان جده قاضياً لقرطبة، وكذلك أبيه، والاثنان من أئمة المذهب المالكي، اشتغل بالفلسفة والطب والفقه، تبنى كثيراً من أراء أرسطو الفلسفية، وشرح كتبه، توفي عام ٥٩٥هـ انظر عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة (٥٣٠)، والسير، الذهبي (٢١/ ٣٠٧).

الاستكمالات تابعة للاستكمالات الأول، إذ كانت صادرة عنها"[(١)]

وذهب مسكوية[(٢)] إلى أن النفس جوهر مجرد إذ يقول: " إن فينا شيئاً ليس بجسم، ولا بجزء من الجسم ولاعرض، ولا محتاج في وجوده إلى قوة جسمية، بل جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس"[(٣)]

وممن تأثر بالتعريف الأرسطي كذلك الغزالي[(٤)] فقد نقل كلام ابن سينا في تعريفه للنفس حيث قال: "كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[(٥)].

وقد شرح المراد بالكمال ولم يخرج عن كلام ابن سينا حيث قال:

---

(١) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص(١٨).

(٢) هو: أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، أبو على، ولد في الري وسكن بأصبهان وتوفي بها، اشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق مدة، ثم أولع بالتاريخ والأدب والإنشاء، كان قيماً على خزانة كتب ابن العميد، ثم كتب عضد الدولة ابن بويه، فلقب بالخازن، ألف في فنون شتى، من مصنفاته (تجارب الأمم، وتعاقب الهمم في التاريخ)، توفي عام٤٢١هـ. انظر إخبار العلماء، القفطي(٢١٧)، وعيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة (٣٣١).

(٣) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، لابن مسكوية ص(٢٨).

(٤) هو: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي أبو حامد، إما نسبة إلى الغزّل، التي كانت حرفة أبيه، أو إلى غزاله بتخفيف الزاي، من غزالي، إحدى ضواحي مدينة طوس بخرسان، ولد عام ٤٥٠هـ، وقد مر الغزالي في حياته بأزمة فكرية نفسيه، تظهر من خلال ترجمته لنفسه في كتابه المنقذ من الضلالة، كان لها أثر بارز في مصنفاته وإنتاجه العلمي، إلا أنه في أخر حياته كما يقول شيخ الإسلام كان إقباله على كتب الحديث ومجالسة أهله، له مؤلفات في فنون كثيرة توفي سنة٥٠٥هـ. انظر السير، الذهبي(١٩/ ٣٢٢)، وبغية المرتاد، ابن تيمية، ص(٢٧٩).

(٥) الحدود، مطبوع ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص(٢٨٥-٢٨٦).

"الكمال الأول: أي من غير واسطة كمال آخر، لأن الكمال قد يكون أولاً، وقد يكون ثانياً، وقولنا لجسم طبيعي: أي غير صناعي....وقولنا آلي: أي ذي آلات يستعين بها ذلك الكمال الأول في تحصيل الكمالات الثانية والثالثة"(١)

وما أصاب ابن سينا أصاب الغزالي حيث تأثر كذلك بالمدرسة الأفلاطونية إذ يقول في تعريف النفس كذلك: "هي جوهر ثابت دائم غير فاسد"(٢)، وما قيل في توجيه ذلك عند ابن سينا يصح أن يقال في الغزالي.

إلا أن الغزالي لم يتوقف عند هذا بل رأي في بعض كتبه أنها حالة بالبدن مما ينفي تجردها، ويوحي بتوجهه إلى نصوص الوحي في كتبه الأخيرة كالإحياء إذ يقول فيه: " النزع عبارة عن مؤلم نزل بنفس الروح فأستغرق جميع أجزائه، حتى لم يبقى جزء من أجزاء **الروح المنتشر في أعماق البدن** إلا وقد حل به الألم.."(٣)

وخير ما نقول في التوفيق بين أقواله أن أخر الأمر منه أنه قال بأن النفس حالة بالبدن، وليست جوهر مجرداً عنه.



(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس للغزالي، ص(٤٥) .
(٢) الرسالة اللدنية- مطبوع ضمن مجموع رسائل الغزالي- (٢/ ٦١)، وكذلك معراج السالكين من نفس المجموع (١/ ٧٢-٧٥).
(٣) إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٤٠).

❑ المطلب الثاني ❑

أدلة جوهرية النفس عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام

بعد عرض أراء الفلاسفة المنتسبين للإسلام حول تعريف النفس والذي يظهر منه أنهم قالوا بجوهريتها، مع قولهم بأنها صورة الجسم - في جمع غير موفق بين أراء فلاسفة اليونان- ناسب أن نذكر أدلتهم على ذلك والذي يعتبر ابن سينا من أمهر من قرر ذلك، وإليك الأدلة:

١) النفس محل المعقولات:

هذا الدليل يُقرر بناء على أن النفس محل المعقولات، فلو كانت جسماً لانقسم الحالُ فيها بانقسامها، لأن الجسم منقسم، فلو كانت قابلةً للقسمة لانقسمت العلوم، والعلم بالمعقولات والكليات لا ينقسم، إذ العلم يتبع المعلوم، فإذ لم يكن المعلوم منقسماً، لم يكن العلم منقسماً، فلم يكن محل العلم منقسماً، فلا يكون جسماً، وهو يعتبر من أعظم براهينهم[(١)].

يقول ابن سينا: "إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس جسم، ولا قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه......، إذ ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة، ولا تحل طرفاً من المقادير غير منقسم، ولابد لها من قابل فينا، فبُيِّن أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام، ثم يتبعه سائر المحالات"[(٢)]

---

(١) انظر معارج القدس، الغزالي ص(٤٩)، و درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١٠/ ٢٩٣)، و الروح، ابن القيم ص(٦٢٤).

(٢) النجاة لابن سينا (٢/ ١٧٤-١٧٧)، و انظر الشفا(النفس) (١٨٧-١٩٠)، و تاريخ الفلسفة العربية،(٢/ ١٢٢) تأليف: حنا الفاخوري، وخليل الجر.

٢) قوة التجريد:

ومعناه أن النفس تُجرِّد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع، وسائر اللواحق التي للأجسام فتجعلها مجردة عن الوضع، وهذا التجرد مستحيل أن يكون في الوجود الخارجي، فتقرر أن تكون مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل، فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة أو تجزؤ أو انقسام أو شيءٌ مما أشبه هذا المعنى، فعليه لا يمكن أن تكون جسماً، أو في جسم(١).

٣) إدراك الأضداد:

معناه أن النفس لو كانت جسمانية لامتنع عليها إدراك الأضداد، كالسواد والبياض، لكن النفس تعقل الأضداد، وتقيس أحدهما على الآخر، وتحكم عليهما، ويمتنع أن توجد على هذا الوجه في المادة، فهي إذاً ليست من القوى الجسمانية(٢)

يقول ابن سينا: "الصور المعقولة غير متمانعة حتى الأضداد، فليس فيه من جهة القابل، فإن القابل يقبل معاً المتقابلات، وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود"(٣).

٤) إدراك النفس بلا آلة جسدية:

ومعناه أن النفس تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً وتدرك أنها تدرك، وكل

---

(١) انظر الشفا (النفس) (١٩٠-١٩١)، والنجاة (٢/ ١٧٧)، و معارج القدس، الغزالي ص(٥١).

(٢) انظر تهذيب الأخلاق لمسكويه ص(٣٠)، تاريخ الفلسفة العربية، الفاخوري، الجر (٢/ ١٢٢).

(٣) المباحثات - مطبوع ضمن أرسطو عند العرب- ص(١٢٣).

هذا بلا آلة، لأنها لو كانت تعقل بالآلة الجسدية لكانت لا تدرك ذاتها دون أن تدرك آلتها، فكان بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل إلى ما لا نهاية، وما استطاعت أن تدرك نفسها، ولا أن تدرك الآلة التي تستخدمها، بخلاف الحواس فهي تدرك بآلة، لذلك فهي لا تحس ذاتها ولا آلتها، وإنما تحس إحساساً خارجاً، لأن إدراكها جسماني بينما إدراك النفس بخلاف ذلك[١].

يقول ابن سينا: "إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة وأن لا تعقل أنها عقلت، فإنه ليس لها بينها وبين ذاتها آلة، وليس لها بينها وبين آلتها آلة، وليس بينها وبين أنها عقلت آلة، ولكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تُدعى لها وإن عقلت فإذن بذاتها لا بآلة"[٢].

٥) اختلاف طبيعة القوة العقلية (النفس الناطقة) عن القوة الجسمية من عدة وجوه:

١- إن المعقولات والمجردات التي من شأن القوة الناطقة أن تعقلها، وتقوى على إدراكها غير متناهية، بينما كل قوة جسمانية أفعالها متناهية وقابلة للضعف، إذاً القوة العاقلة غير جسمانية.

يقول ابن سينا: "قد صح لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة، وقد

(١) انظر معارج القدس، الغزالي ص(٥٣)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، كرم (٢/ ١٢٢).
(٢) الشفا (النفس) ص(١٩٢-١٩٣).

صح لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون جسماً ولا قوة في جسم. . . .فلا يجوز إذن أن تكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم البتة، ولا فعلها قائم في جسم ولا بجسم"(١).

٢- القوة العقلية تقوى على إدراكات متعددة ولا يصيبها ملل ولا كلل ولا ضعف، بعكس القوة الجسمانية، وذلك من ناحيتين:

أ- إن القوة الجسمانية تكل بكثرة الأفعال، ولا تقوى على الضعيف بعد القوى، وعلة ذلك أنها بسبب مزاولة الأفعال الكثيرة، تتعرض مواردها للتحلل والذبول، بعكس القوة العقلية، فإنها لا تضعف بكثرة الأفعال، بل تقوى على الضعيف بعد القوي، فظهر أنها غير مادية.

يقول ابن سينا: "إن القوى الدراكة بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل، لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة، وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها. . . .ولا يقوى الحس عند إدراك القوى على إدراك الضعيف، فإن المبصر ضوءا عظيماً لا يبصر معه ولا عقبه نوراً ضعيفاً. . .والأمر في القوة العقلية بالعكس، فإن إدامتَها للعقل وتصورَهَا للأمور التي هي أقوى يكسبها قوة وسهولة وقبول لما بعدها مما هو اضعف منها"(٢)

ب - إن البدن وقواه تضعف إذا بلغ الإنسان منتهى قوته فيأخذ في الانحطاط والذبول بعد الأربعين، ولكن في النفس الناطقة - القوة

(١) المرجع السابق ص(١٩٢).
(٢) الشفا (النفس) ص(١٩٤-١٩٥)، وانظر النجاة (٢/ ١٨٠).

العقلية - لا تضعف مع البدن بل يحدث العكس، حيث تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر.

يقول ابن سينا : " فإنّ أجزاء البدن كلهَا تأخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين، وهذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر "[1].

وبهذا نصل إلى نهاية أهم ما أستدل به الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام وخاصة ابن سينا في إثبات أن النفس جوهر مجرد ليس بجسم، ولا حال في جسم، وإنما لها مع الجسم علاقة تدبير وتصريف، لا انطباع وحلول.



(١) الشفا (النفس) (١٩٥)، وانظر النجاة (٢/ ١٨٠)، و معارج القدس، للغزالي (٥٥)، وتاريخ الفلسفة العربية (٢/ ١٢٢).

❑ المطلب الثالث ❑

نقد تعريف النفس عند الفلاسفة المنتسبين للإسلام، وأدلتهم على جوهريتها

اولاً: نقد مبدأ الهيولي والصورة:

القول بأن كل جسم طبيعي مركب من صورة وهيولي، وأن هناك هيولي مطلقة تتعاقب عليها الصور قول باطل من عدة وجوه:

١) إن المادة والصورة لفظ يقع على معان كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية والكلية، والأولية الأزلية عندهم.

فالأول هو المادة والصورة الصناعية مثل الفضة والذهب، إذا جعل درهماً وخاتماً وسبيكة، أوالخشب إذا جعل كرسياً ونحو ذلك، فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولي هي أجسام قائمة بنفسها - التي هي الخشب، والفضة - وأن الصورة أعراض قائمة بها، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل مع أن حقيقتها لم تتغير أصلاً.

والثاني من معاني المادة والصورة هي الطبيعية، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك، فهذا إن أريد بالصورة نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم، وليس هذا مراد الفلاسفة، وإن أريد بالصورة نفس الجسم المتصور، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه.

وإن قال المتفلسف: إن الصورة قائمة بالمادة (الهيولي) فإن أراد

بذلك ما خلق الله منه الإنسان كالمنى - وهو لم يرد ذلك - فلا ريب أن ذلك جسم آخر فسد واستحال، وليس هو الآن موجوداً، بل ذلك صورة، وهذا صورة، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى، وإن أراد أن هنا جوهراً بنفسه غير هذا الجسم المشهود - الذي هو صورة - وأن هذا الجسم المشهود قائم بذلك الجوهر العقلي فهذا من خيالاتهم الفاسدة[(١)].

والثالث من معني المادة: المادة الكلية، وهي ما تشترك فيه الأجسام من القدر ونحوه، وهذه كليات حاصلة في الأذهان، ومن تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلا بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته

والرابع من معنى المادة: الهيولي الأولية، وهي المجردة عن الصور وتشترك فيها كل الأجسام، وهذه لا تثبت إلا في الذهن فقط، لا وجود لها في الخارج، وإنما الذي في الخارج هو اشتراك في نوع المقدار لا في عينه، وهو اشتراك في الكلي المطلق، لا اشتراك في الشيء المعين.

فاشتراك الأجسام في الجسمية والامتداد والمقدار الذي يظن أنه المادة، ونحو ذلك، كاشتراك الناس في الإنسانية واشتراك الحيوانات في الحيوانية.

وقد ظن هؤلاء أن هذه الكليات موجودة في الخارج مشتركة وهذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٣/ ٨٦)، وانظر(٨/ ٢٣٣-٢٣٤) من نفس الكتاب.

خطأ، فإن ما في الخارج ليس فيه اشتراك، بل لكل موجود شيء يخصه لا يشركه فيه غيره، والاشتراك يقع في الأمور العامة الكلية المطلقة، وتلك لا تكون عامة مطلقة إلا في الأذهان لا في الأعيان[١].

وتوضيح ذلك إذا قيل: الأجسام تشترك في مسمى الجسم، أو في المقدار المعين، أو غير ذلك، وكان هذا المشترك معنى كلياً، والمقدار المعين لهذا الجسم هو المقدار المعين لهذا الجسم المعين، وإن كان مساوياً له.

وأما إن كان أكبر منه فهنا اشتركا في نوع القدر لا في هذا القدر، فالاشتراك الذي في الأجسام هو في هذه الأمور.

أما ثبوت شيء موجود في الخارج، هو في هذا الإنسان وهو بعينه في هذا الإنسان، فهو مكابرة[٢].

٢) إن فكرة الصورة والهيولي لم تقدم تفسيراً عملياً، ولا تصوراً دقيقاً للجسم في حالة حركته وسكونه وتغيره، فهي من أشد المفهومات إيغالاً في اللامعقولية.

فهل يكفي أن يقال إن الجسم الطبيعي مكون من هيولي وصورة بما في ذلك الإنسان؟! ويبنى على ضوء ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام المركبة من الهيولي والصورة من جهة تغيرها وحركتها وسكونها[٣].

---

(١) انظر المرجع السابق، ومنهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٢٠٣-٢٠٤).
(٢) انظر منهاج السنة (٢/ ٢٠٩).
(٣) انظر الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا تأليف: محمد عاطف العراقي، ص(٣٤٢).

٣) إن الهيولى المطلقة التي قالوا بها إما أن تكون شيئاً موجوداً، وإما لا تكون، فإن لم تكن لها في نفسها وجود امتنع كونها جزءاً من ماهية الجسم الموجود؛ لأن المعدوم لا يكون جزءاً من الموجود، فهي عندهم بالقوة، والذي يعطيها الوجود بالفعل الصورة، وإن كان لها في نفسها وجود، فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل، ويصدق عليها أنها قابلة للصور، والقول بذلك يلزم منه افتقار الهيولى إلى هيولى أخرى إلى غير نهاية، وهذا باطل(١).

ثانياً: نقد قولهم في تعريف النفس: إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

وهذا تعريف غير صحيح من عدة وجوه:

١) إن هذا التعريف عند أرسطو قام على مبدأ الهيولى والصورة، وقد تقدم القول في هاذين المبدأين، فإن ثبت من معاني الهيولى والصورة، فلا يثبت إلا المادة والصورة الصناعية، كالخشب للسرير، ولا يثبت في الأجسام الطبيعة كالحيوان والإنسان.

٢) إن النفس عند أرسطو هي صورة متحدة بالمادة التي يمثلها الجسم، وحسب المبدأ الأرسطي فإن الصورة والمادة لا تنفك إحداهما عن الأخرى، فيكونان جوهراً واحداً، فالجسم كالنحاس المصنوع منه التمثال، والنفس كصورة التمثال، فلا يمكن فصل التمثال عن شكله إلا بتحطيمه، وهذا المذهب عنده يؤذن بأن النفس فانية؛ لأنها صورة الجسم، ولا بقاء لصورة بدون مادتها(٢).

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الألهي للرازي، (٦/ ٢٠٩).
(٢) انظر في الفلسفة الإسلامية، مدكور (١/ ١٥٩)، دراسات في علم الكلام والفلسفة، يحي هويدي (٢٥٥).

وهذا القول يتناقض مع القول بأنها جوهر مجرد مستقل كما يعرفها الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ومن حذا حذوهم، فلا يمكن الجمع بين تعريف أنها كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، وبين القول أنها جوهر مجرد، ومع ذلك قالوا بالتعريفين معاً، ولا يبرر ما رأوا من أن المعنى المراد من الكمال الأول هو ما يتم به النوع، وليس المراد الصورة التي توجد دائماً ملتحمة مع مادتها؛ لأن من مبادئهم المقررة أن ليس ثمة وجود مستقل للصورة بمعزل عن مادتها، فالتوفيق هذا لا يخلو من تضارب وتناقض(١).

٢) نقد أبو البركات بن ملكا(٢) هذا التعريف من زاوية أخرى: بأن حدود التعريف أكثر صعوبة من المعرف بحيث لا يستطيع الإنسان فهمه إلا بعد إيضاح له أن المقصود بهذا التعريف النفس(٣)، فهو يقول: (فإن الإنسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون بحيث لا يعلم هل النفس هي البدن كله أو جزء من أجزائه الباطنة أو الظاهرة أو عرض في البدن أو هل هي جوهر غير جسماني. . . .)(٤).

ثالثاً: نقد قولهم إن النفس جوهر مجرد:

وذلك من وجوه:

---

(١) انظر في الفلسفة الإسلامية، مدكور (١/ ١٥٩)

(٢) هبة الله بن على بن ملكا البلدي، أبو البركات، المعروف بأوحد الزمان، كان يهودياً وأسلم في أخر عمره، واشتغل بالطب والفلسفة، كان في خدمة الخليفة العباسي المستنجد بالله، ولد عام٤٨٠هـ، وتوفي٥٦٠هـ، سير أعلام النبلاء(٢٠/ ٤١٩) إخبار العلماء للقفطي ص(٢٢٤) .

(٣) انظر دراسات في علم الكلام والفلسفة، يحي هويدي(٢٥٨).

(٤) المعتبر في الحكمة لابن ملكا،(٢/ ٣٠١) .

١) إن هذا القول مبني على أن في الخارج ما هو كلي مجرد، مطلق، والحقيقة أن الوجود المطلق يوجد في الأذهان لا في الأعيان.

وهؤلاء يشتبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه، بمقارنة الكليات المعقولة لجزئياتها وتجريدها عنها، وهم يلتبس عليهم أحدهما بالآخر فيأخذون لفظ (التجريد) و(المقارنة) بالاشتراك ويقولون : العقول المفارقة للمادة، ولا يميزون بين كون الروح قد تكون مقارنة للبدن، وبين المعقولات الكلية التي لا تتوقف على وجود معين، فإن الروح - التي هي النفس الناطقة - موجودة في الخارج قائمة بنفسها إذا فارقت البدن.

وأما العقليات الكلية المنتزعة من المعينات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن وتجريد الكليات عن المعينات(١).

٢) لو كانت الروح عبارة عن عرض من أعراض البدن، أو جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال فيه، لكان قول القائل خرجت وذهبت وقمت وجئت، ونحو ذلك كله أقوال باطلة، لأن هذه الصفات ممتنعة الثبوت في حق الأعراض والمجردات، وكل عاقل يعلم صدق قوله وقول غيره ذلك، فالقدح في ذلك قدح في أظهر المعلومات فيكون من باب السفسطة(٢).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية(٦/ ٣٢).

(٢) السفسطة : أصل هذه الكلمة في اليونانية (سوفيسما) وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه الحكيم والحاذق، وهي عند الفلاسفة الحكمة الموهومة، ومعنى ذلك : الكلام الباطل الذي قد يشبه الحق. انظر المعجم الفلسفي، صليبيا (١/ ٦٥٨).

ولا يقال حاصل هذا الدليل التمسك بألفاظ الناس وإطلاقاتهم وهي تحتمل الحقيقة والمجاز، فلعل مرادهم دخل جسمي وخرج، لأنا إنما استدللنا بشهادة العقل والفطرة بمعاني هذه الألفاظ، فكل أحد يشهد عقله وحسه بأنه هو الذي دخل وخرج وانتقل لا مجرد بدنه، فشهادة الحس والعقل بمعاني هذه الألفاظ وإضافتها إلى الروح أصلا وإلى البدن تبعا من أصدق الشهادات، والاعتماد على ذلك لا على مجرد الإطلاق اللفظي(١).

٣) إن العقلاء كلهم متفقون على أن الإنسان هو هذا الحي الناطق المتغذي النامي الحساس المتحرك بالإرادة، وهذه الصفات نوعان صفات لبدنه وصفات لروحه ونفسه الناطقة، فلو كانت الروح جوهراً مجرداً لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلة به ولا منفصلة عنه، لكان الإنسان لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه، أو كان بعضه في العالم وبعضه لا داخل العالم ولا خارجه، وكل عاقل يعلم بالضرورة بطلان ذلك، وأن الإنسان بجملته داخل العالم ببدنه وروحه، فإن قيل نحن نسلم أن الإنسان كما ذكرتم، إلا أنا نثبت جوهراً مجرداً يدبر الإنسان الموصوف بهذه الصفات.

قلنا فذلك الجوهر الذي أثبتموه مغاير للإنسان، أو هو حقيقة الإنسان، ولا بد لكم من أحد الأمرين، فإن قلتم هو غير الإنسان رجع كلامكم إلى أنكم أثبتم للإنسان مدبراً غيره سميتموه نفساً، وكلامنا الآن إنما هو في حقيقة الإنسان لا في مدبره، فإن مدبر الإنسان وجميع العالم

(١) الروح، ابن القيم ص(٦٠٩).

العلوي والسفلي هو الله الواحد القهار[١].

٤) إن نفس الإنسان لو كانت جوهراً مجرداً، لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه، ولا مباينة ولا مجانبة، لكان يعلم الإنسان بالضرورة أنه موجود بهذه الصفة، لأن علم الإنسان بنفسه وصفاتها أظهر من كل معلوم، ومعلوم قطعاً أن ذلك باطل عند جماهير أهل الأرض، فإثبات هذا في الوجود محال في العقول شاهداً وغائباً، فمن قال ذلك في نفسه وربه فلا نفسه عرف ولا ربه عرف[٢].

٥) إن النفس لو كانت مجردة عن الجسمية والتحيز، لامتنع أن يتوقف فعلها على مماسة محل الفعل، لأن ما لا يكون متحيزاً يمتنع أن يصير مماساً للمتحيز، ولو كان الأمر كذلك لكان فعلها على سبيل الاختراع من غير حاجة إلى حصول مماسة وملاقاة بين الفاعل وبين محل الفعل، فكان الواحد منا يقدر على تحريك الأجسام من غير أن يماسها أو يماس شيئاً يماسها، فإن النفس عندكم كما كانت قادرة على تحريك البدن من غير أن يكون بينها وبينه مماسة، كذلك لا تمنع قدرتها على تحريك جسم غيره من غير مماسة له ولا لما يماسه، وذلك باطل بالضرورة، فعلم أن النفس لا تقوى على التحريك إلا بشرط أن تماس محل الحركة أو تماس ما يماسه، وكل ما كان مماساً للجسم أو لما يماسه فهو جسم.

فإن قيل يجوز أن يكون تأثير النفس في تحريك بدنها الخاص غير

(١) المرجع السابق ص(٦١٤).

(٢) المرجع السابق ص(٦١٢).

مشروط بالمماسة، وتأثيرها في تحريك غيره موقوف على حصول المماسة بين بدنها وبين ذلك الجسم.

فالجواب: أنه لما كان قبول البدن لتصرفات النفس لا يتوقف على حصول المماسة بين النفس وبين البدن، وجب أن تكون الحال كذلك في غيره من الأجسام، لأن الأجسام متساوية في قبول الحركة، ونسبة النفس إلى جميعها سواء، لأنها إذا كانت مجردة عن الحجمية وعلائق الحجمية كانت نسبة ذاتها إلى الكل بالسوية، ومتى كانت ذات الفاعل نسبتها إلى الكل بالسوية، والقوابل نسبتها إلى ذلك الفاعل بالسوية، كان التأثير بالنسبة إلى الكل على السواء، فإذا استغنى الفاعل عن مماسة محل الفعل في حق البعض وجب أن يستغني في حق الجميع، وإن افتقر إلى المماسة في البعض وجب افتقاره في الجميع[١]

رابعاً: نقد أدلتهم على أن النفس جوهر مجرد:

- **نقد قولهم إن النفس محل المعقولات والكليات**، فلو كانت النفس جسماً لانقسمت هذه المعقولات بانقسامها، فإن الجسم منقسم، والحال في المنقسم منقسم.

والعلم بالمعلوم الواحد لا ينقسم، إذ العلم يتبع المعلوم، فإذا لم يكن المعلوم - المعقولات والكليات - منقسماً، لم يكن العلم منقسماً، فلم يكن محل العلم (النفس) منقسما، فلا يكون جسماً. وهذا من أعظم براهينهم، على إثبات جوهرية الجسم.

---

(١) المرجع السابق ص (٦١٣).

وهذا كلام باطل من وجوه:

١) أن يقال: قيام العلم بالنفس كقيام الحياة والقدرة والإرادة، والحب والبغض، وسائر الأعراض المشروطة بالحياة، وهم يسلمون أن هذه الصفات تقوم بالجسم، فما كان جوابا عن قيام هذه الصفات بالنفس، كان جوابا عن قيام العلم[(١)].

فإذا كانت تقوم الحياة والقدرة، وسائر الصفات المشروطة بالحياة بالنفس، وهي لا تقوم إلا بجسم عندهم، فكذلك يقال في العلم، لأنه عرض من الأعراض كغيره مما يقوم بالنفس، فيسقط قولهم أنها جوهر لأن العلم يقوم بها، لأن العلم عرض كسائر الأعراض التي تقوم بالأجسام.

٢) إن ما لا ينقسم بالمعنى الذي أرادوه لا وجود له في الخارج، والمعقولات والكليات ليس لها في الخارج معلوم ثابت لا ينقسم، وإنما هذا على زعم من يظن أن الكليات موجودة في خارج الذهن، وهو معلوم الفساد، فإن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان.

والكلي هو العام، واللفظ العام والمعنى العام يقوم بالجسم، كما يقوم اللفظ العام باللسان، وكما يقوم الشكل المطلق والجسم المطلق واللون المطلق في الخيال.

وهذه كليات، وأفرادها موجودة في الخارج وهي تقوم بالجسم عندهم[(٢)].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١٠/ ٢٩٣).
(٢) انظر المرجع السابق (١٠/ ٢٩٥-٢٩٦).

٣) إنه قد يحل ما لا ينقسم في جسم، وهذا يبطل قولهم: " أن كل حال في جسم ينبغي أن ينقسم"، وذلك بما يسمونه القوة الوهمية[١]، كادراك الشاة عداوة الذئب، فإنها في حكم شيء واحد لا يمكن تقسيمه، إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدّر إدراك بعضه وزوال بعضه.

وقد حصل إدراك العداوة في قوة جسمانية عندكم - التي هي القوة الوهمية- فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام، ولا تبقى بعد الموت، وقد اتفقوا عليه،[٢] وهذا تناقض ظاهر في هذا الدليل.

وإن قالوا: ما لا ينقسم هي العقول المجردة التي تثبتها الفلاسفة كان دون إثبات هذه خرط القتاد، فلا يتحقق منها إلا ما يُقدّر في الأذهان لا ما يوجد في الأعيان.

والملائكة التي وصفتها الرسل وأمروا بالإيمان بها، بينها وبين هذه المجردات من أنواع الفرقان ما لا يخفى إلا على العميان.

وإن أرادوا بما لا ينقسم واجب الوجود وقالوا إنه واحد لا ينقسم ولا يتجزأ.

قيل: إن أردتم بذلك نفى صفاته، وأنه ليس لله حياة وعلم وقدرة

---

(١) هي قوة عند الفلاسفة: تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجود في الشاة الحاكمة أن هذا الذئب مهروب عنه، وأن هذا الولد هو المعطوف عليه. انظر: الشفا (النفس) ص(٣٦). النجاة (٢/ ١٦٣).

(٢) انظر تهافت الفلاسفة، تأليف: محمد الغزالي (٢٥٦-٢٥٧)، و درء التعارض، ابن تيمية (١٠/ ٢٩٤-٢٩٦). ومنهاج السنة له (٢/ ٥٧٩).

تقوم به، فقد علم أن جمهور المسلمين وسائر أهل الملل، بل وسائر عقلاء بني آدم من جميع الطوائف يخالفونكم في هذا.

فإثبات موجود لا يتميز منه شيء عن شيء لم يعلم ثبوته في الخارج حتى يحتج على أن العلم به كذلك، والعالِم به كذلك[١].

٤) أن يقال: ما تعنون بقولكم: العلم لا ينقسم ومحله إذا كان جسما ينقسم؟

إن عنيتم بالانقسام إمكان تفريقه فلم قلتم: إن كل جسم يمكن تفريقه؟

وبتقدير أن يكون ممكنا في نفسه فلم قلتم: إنه إذا قسم لا تبقى النفس نفسا ولا روحا وإن بقيت أجزاؤها متفرقة؟

وكذلك يقال في العلم والقدرة والحياة وسائر الأعراض القائمة بالنفس: هي لا تبقى بعد تفرق النفس، فقيامها بالنفس مشروط ببقاء النفس.

فإذا قدر أنها فرقت لم تكن باقية، فلا تقوم بها الأعراض، وهذا كقيام الأعراض بالبدن فإن قيام الحياة والحس والحركة ببعض البدن، قد يكون مشروطا بقيامه بالبعض الآخر فإذا قطعت بعض الأوصال فارقت الحياة، والقدرة والحس لمحل آخر.

فما المانع من أن يكون قيام العلم وغيره من الأعراض مشروطا بأن لا تفرق ولا تفسد إن كانت قابلة للتفريق؟[٢].

---

(١) انظر منهاج السنة (٢/ ٥٧٧)، درء التعارض(١٠/ ٢٩٥).
(٢) درء التعارض (١٠/ ٢٩٤-٢٩٥)، ومنهاج السنة (٢/ ٥٧٨-٥٧٩).

٥) ما يدل على بطلان هذا الدليل كذلك أن العلم ليس بصورة حالة في النفس وإنما هو نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم، كما نقول في الإبصار أنه ليس بانطباع صورة مساوية للمبصر في القوة الباصرة، وإنما هو نسبة وإضافة بين القوة الباصرة والمبصر.

وعامة شبههم التي أوردوها في هذا مبنية على انطباع صورة المعلوم في القوة العالمة، ثم بنو على ذلك "أن انقسام مالا ينقسم في المنقسم محال"

وأما قولهم: "محل العلوم الكلية لو كان جسماً أو جسمانياً لانقسمت تلك العلوم لان الحال في المنقسم منقسم" فلم يذكروا على صحة هذه المقدمة دليلاً ولا شبهة، وإنما بأيديهم مجرد دعوى.

وليست بديهية حتى تستغني عن الدليل، وهي مبنية على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المعلوم في نفس العالِم، وهذا من أبطل الباطل.

ولو سلمنا جدلاً هذه المسألة، لكان دليلاً عليهم، لأن الصورة إذا كانت حالة في جوهر النفس الناطقة، فهي صورة جزئية تقارنها سائر الأعراض الحالة في تلك النفس الجزئية، فإذا اعتبرنا تلك الصورة مع جملة هذه اللواحق لم تكن صورة مجردة، بل مقرونة بلواحق وعوارض وهذا يمنع كليتها.

فإذا قالوا: المراد بكونها كلية إنا إذا حذفنا منها تلك اللواحق واعتبرناها من حيث هي، كانت كلية.

فالجواب: أن يقال إذا جاز هذا، فلم لا يجوز أن يقال هذه الصورة

حالة في مادة جسمانية مخصوصة بمقدار معين، وبكل معين، إلا أنّا إذا حذفنا عنها ذلك واعتبرناها من حيث هي هي، كانت بمنزلة الصورة التي فعلنا بها ذلك.

فالمعين في مقابلة المعين، والمطلق المأخوذ من حيث هو هو في مقابلة محله المطلق.

وهذا المعقول الذي شهدت به العقول الصحيحة، والميزان الصحيح[١].

- نقد قولهم إن النفس تُجرِّد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع، وسائر اللواحق التي للأجسام...:

جوابه: أن يقال ما الذي تريدون بهذا الأمر؟

أتريدون به أن المعلوم حصل في ذات العالِم، أو أن العلم به حصل في ذات العالِم فالأول ظاهر الإحالة.

والثاني حق، إلا أنه لا يفيدكم شيئاً، لأن الأمر الكلي المشترك بين الأشخاص الإنسانية هو الإنسانية لا العلم بها، والإنسانية لا وجود لها في الخارج كلية.

فالكلي لا يعني إلا أن في العقل صورة المعقول المعلوم المفرد الذي أدركه الحس أولاً، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة، لأننا لو رأينا إنساً آخر لم تحدث لنا صورة أخرى، مثلما لو رأينا فرساً بعد إنسان، فإنه يحدث فينا صورتان مختلفتان، فالمعنى

---

(١) انظر الروح، ابن القيم ص(٦٢٨).

الكلي في العقل والحس جميعاً لا يؤذنا بثبوت كلي لا وضع له أصلاً.

والوجود في الخارج للمعينات فقط، والعلم تابع للمعلوم، فكما أن المعلوم معين فالعلم به معين، لكنه صورة منطبقة على أفراد كثيرة، فليس في الذهن ولا في الخارج صورة غير منقسمة البتة.

فالصورة الكلية التي يثبتونها ويزعمون أنها حالة في النفس هي صورة شخصية موصوفة بعوارض شخصية، فهب أن هذه الصورة العقلية حالة في جوهر ليس بجسم ولا جسماني، فإنها غير مجردة عن العوارض.

فإن قلتم مرادنا بكونها مجردة النظر إليها من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك العوارض.

قيل لكم فلم لا يجوز أن تكون الصورة الحالة في المحل الجسماني منقسمة، وإنما تكون مجردة إذا نظرنا إليها من حيث هي هي بقطع النظر عن عوارضها(١).

- **نقد قولهم إن النفس تدرك بلا آلة** . . . . . . :

هذا القول مبني على أن الإدراك عبارة عن حصول صورة مساوية للمدرَك في القوة المدرِكة، وهذا باطل كما تقدم، قريباً.

ثم لو سلمنا لكم ذلك الأصل لم يفدكم شيئاً، فإن حصول تلك الصورة يكون شرطاً لحصول الإدراك، فإما أن يقال إن الإدراك عين حصول تلك الصورة فهذا لا يقوله عاقل.

فلم لا يجوز أن يقال القوة العقلية حالة في جسم مخصوص، ثم إن

---

(١) المرجع السابق (٦٣٠)، وانظر تهافت الفلاسفة ص(١٩٦).

القوة الناطقة قد تحصل لها حالة إضافية تسمى بالشعور والإدراك، فحينئذ تصير القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة، وقد لا توجد تلك الحالة الإضافية فتصير غافلة عنها.

وإذا كان هذا ممكنا سقطت تلك الشبهة رأساً[١].

- **نقد قولهم إن النفس تدرك الأضداد...:**

هذا غير مسلم من وجهين:

١) إن هذا مبنى على أن من أدرك شيئا فقد حصل في ذات المدرك صورة مساوية للمدرك وهذا باطل.

٢) إن خاصية التضاد تكون في المحسوسات الجزئية الموجودة في موضوعها، بمعنى أنها تكون للشيء نفسه لا للصورة المدركة عنه، لأن هذه الصورة المدركة ترتفع عنها خواص الأجسام ولوازم التضاد.

فالنفس عندما حل فيها ضدان كالبرودة والحرارة، فإنها تدرك هذه الصورة معطلة عن الفعل، فصورة النار لا تحرق، وصورة الثلج لا تبرد.

فالأضداد لا تتمانع عند وجودها في الطبيعة، فهي أضداد هنا لا هناك[٢].

وهم يسلمون أن المنطبع في النفس عند إدراك السواد والبياض رسومهما ومثالهما لا حقيقتهما، فلم لا يجوز حصول رسوم هذه الأشياء في المادة الجسمانية؟[٣].

---

(١) الروح ص (٦٣٣)، وانظر تهافت الفلاسفة (١٨٨-١٩٠).
(٢) المعتبر في الحمكة، ابن ملكا (٢/ ٣٦٠).
(٣) الروح، ابن القيم ص(٦٤٢).

- نقد قولهم: اختلاف القوة العقلية عن القوة الجسمانية من عدة وجوه:

وإليك نقدها وجهاً وجهاً:

أولاً: نقد قولهم إن القوة العاقلة تقوى على إدراك ما لا يتناهى من المدركات والمعقولات.

وهذا أمر غير مسلم من عدة وجوه:

١) إن إدراكات النفس لو بلغت ما بلغت فهي متناهية، فلو كان لها بكل نفس ألف ألف إدراك لتناهت إدراكاتها، فهي قطعاً تنتهي في الإدراكات والمعارف إلى حد لا يمكنها أن تزيد عليه شيئاً، كما قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ [يُوسُف: ٧٦] إلى أن ينتهي العلم إلى من هو بكل شيء عليم، وهو الله الذي لا إله إلا هو وحده، وذلك من خصائصه التي لا يشاركه فيها سواه.

فإن قلتم لو انتهي إدراكها إلى حد لا يمكنها المزيد عليه لزم انقلاب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وذلك لأنها تدرك المعارف وتتمكن من تحصيلها.

قلنا فهذا بعينه لو صح دل على أن القوة الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية، وذلك يوجب سقوط الشبهة وبطلانها[١].

٢) إن في هذا الدليل تعارض، إذ أن القوة العاقلة لم تجتمع لها المعقولات غير المتناهية معاً، حتى يقال أنها تعقل ما لا يتناهي، وتدركه

(١) المرجع السابق ص(٦٣١).

بالفعل معاً، بل هي تدرك بعضها دون بعض، أي تدرك ما يتناهي مما لا يتناهى، إذاً فما لا يتناهى لا يجتمع للقوة العاقلة كما لا يجتمع لغيرها.

فعليه فلا يمكن الاستناد إلى هذا الدليل في تمييز القوة العاقلة واثبات اختلافها عن القوة الجسمانية(١).

٣) إن النفوس الفلكية عندهم قوى جسمانية، مع أن أفعالها غير متناهية، فإذا جاز ذلك فلما لا يجوز أن تكون النفس الناطقة جسمانية.

فإن أوردوا على ذلك أن النفوس الفلكية قدرت على ذلك لأنها تستمد قواها من "العقل الفعال".

فلماذا لا يقال في النفس الناطقة أنها تقدر على أفعال غير متناهية، بما تستمده من فاطرها الذي له القوة جميعها، فهي تقوى بذلك على ما لا يتناهي مع كونها جسمانية(٢).

٤) إن قوة التخيل والتفكر والتذكر تقوى على استحضار المتخيلات والمتذكرات إلى غير نهاية مع أنها عندكم قوة جسمانية.

فإن قلتم لا نسلم أنها تقوى على مالا يتناهي، قيل لكم هكذا يقال في القوة العاقلة سواء بسواء(٣).

ثانياً: نقد قولهم إن القوة العقلية لا تكل ولا تتعب....:

هذا غير مسلم من وجهين:

---

(١) المعتبر في الحكمة، ابن ملكا(٢/ ٣٦٢).
(٢) انظر الروح، ابن القيم ص(٦٣٢).
(٣) المرجع السابق ص(٦٣١).

١) إن المرض يتعب التفكير والرؤية، فالقوة العقلية يعتريها ما يعتري سائر القوى، فهذه حجة لا تفرق بين قوة عقلية وقوة جسمانية، ولا تثبت المطلوب.

٢) إن القوة المتخيلة(١) عندهم قوة جسمانية، وهي تقوى على تخيل الأشياء الحقيرة، فإنها تتخيل الشعلة الصغيرة حال ما تتخيل الشمس والقمر.

وأيضا فإن إبصار الأشياء القوية القاهرة تمنع إبصار الأشياء الضعيفة، فكذلك نقول العقول العظيمة العالية تمنع تعقل المعقولات الضعيفة، فإن المستغرق في معرفة جلال رب الأرض والسموات وأسمائه وصفاته يمتنع عليه في تلك الحال الفكر في سائر المعقولات(٢).

ثالثاً: نقد قولهم إن القوة العقلية لو كانت جسدية لضعفت كسائر القوى الجسمانية...:

هذا غير مسلم من وجوه:

١) أن يقال: إن القدر المحتاج إليه من صحة البدن في كمال القوة العقلية مقدار معين، وأما كمال حال البدن في الصحة فإنه غير معتبر في كمال حال القوة العقلية، وإذا احتمل ذلك لم يبعد أن

(١) القوة المتخيلة قوة يعرفها الفلاسفة بأنها: (قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الإرادة) انظر الشفا (النفس) ص(٣٦).

(٢) انظر الروح، ابن القيم ص(٦٤١)، وتهافت الفلاسفة ص(١٩٢).

يقال ذلك القدر المحتاج إليه باق إلى آخر الشيخوخة فبقى العقل إلى آخرها.

٢) إن الشيخ لعله إنما يمكنه أن يستمر في الإدراكات العقلية على الصحة أن عقله يبقى ببعض الأعضاء التي يتأخر الفساد والاستحالة إليها، فإذا انتهي إليها الفساد والاستحالة فسد عقله وإدراكه.

٣) إنه لا يمتنع أن يكون بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى، فلعل مزاج الشيخ أوفق للقوة العقلية، فلهذا السبب تقوى فيه القوة العاقلة.

٤) إن المزاج إذا كان في غاية القوة والشدة كانت سائر القوى قوية، فتكون القوة الشهوانية والغضبية قوية جداً، وقوة هذه القوى تمنع العقل من الاستكمال، فإذا حصلت الشيخوخة وحصل الضعف حصل بسبب الضعف ضعف في هذه القوى المانعة للعقل من الاستكمال، وحصل في العقل أيضا ضعف، ولكن بعد ما حصل في العقل من الضعف حصل ذلك في أضداده، فينجبر النقصان من أحد الجانبين بالنقصان من الجانب الآخر فيقع الإعتدال.

٥) إن الشيخ حفظ العلوم والتجارب الكثيرة ومارس الأمور ودربها وكثرت تجاربه، وهذه الأحوال تعينه على وجوه الفكر وقوة النظر، فيقاوم النقصان الحاصل بسبب ضعف البدن والقوى.

٦) كثرة الأفعال بسبب حصول الملكات الراسخة، فصارت الزيادة الحاصلة بهذا الطريق جابرة للنقصان الحاصل بسبب اختلال البدن.

٧) قد ثبت في الصحيح عنه ﷺ أنه قال: "يهرم ابن آدم وتشب فيه خصلتان:

الحرص وطول الأمل" متفق عليه[(١)]، والواقع شاهد لهذا الحديث، مع أن الحرص والأمل من القوى الجسمانية والصفات الخيالية.

ثم إن ضعف البدن لم يوجب ضعف هاتين الصفتين، فعلم أنه لا يلزم من اختلال البدن وضعفه ضعف الصفات البدنية.

٨) أنا نرى كثيراً من الشيوخ يصيرون إلى الخزف وضعف العقل بل هذا هو الأغلب، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿٧٠﴾﴾ [النحل: ٧٠] فالشيخ في أرذل عمره يصير كالطفل أو أسوأ حالا منه، وأما من لم يحصل له ذلك فإنه لا يرد إلى أرذل العمر.

٩) إنه لا تلازم بين قوة البدن وقوة النفس، ولا بين ضعفه وضعفها فقد يكون الرجل قوي البدن ضعيف النفس جبانا خواراً، وقد يكون ضعيف البدن قوي النفس فيكون شجاعاً مقداماً على ضعف بدنه.

١٠) لو سلم لكم ما ذكرتم لم يدل على كون النفس جوهراً مجرداً لا داخل العالم ولا خارجه، ولا هي في البدن ولا خارجة عنه، لأنها إذا كانت جسماً صافياً مشرقاً سماوياً، مخالفاً للأجسام الأرضية لم تقبل الانحلال والذبول والتبدل كما تقبله الأجسام المتحللة الأرضية، فلا يلزم من حصول الانحلال والذبول في هذا البدن حصولهما في النفس[(٢)].

---

(١) البخاري: كتاب الاستئذان، باب من بلغ ستين سنة فقد اعذر الله إليه، ح(٦٤٢١)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب كراهة الحرص على الدنيا، ح(١٠٤٧).

(٢) الروح، ابن القيم ص(٦٣٧)، وانظر تهافت الفلاسفة ص(١٩٣)، والمعتبر في الحكمة (٢/ ٣٦١).

١١) وأما قول ابن سينا في جوابه عما يعتري النفس حال المرض والشيخوخة، بأن النفس غنية عن هذا البدن في إدراكها، وإن كان لها تدبير وتصريف يعيقها من أن تدرك حال المرض.

فجوابه: أن هذا غير مسلم، فما هو الدليل على أن النفس غنية عن هذا البدن، وليس عندهم في إثبات هذا إلا أن النفس ليست قوة جسمانية، والقوة الجسمانية لا تستغني عن الجسم في أفعالها، بعكس النفس فهيه مستغنية عن الجسم في أفهالها، وما كان في أفعاله غنياً كان في ذاته غنياً.

وهذا غير مسلم إذ لا يلزم من ثبوت حكم في قوة جسمانية ثبوت مثل ذلك الحكم في جميع القوى الجسمانية، وليس معهم غير الدعوى المجردة والقياس الفاسد(١).



---

(١) الروح، ابن القيم ص(٦٤٠).

❑ المطلب الرابع ❑

جسمية النفس

قبل الكلام على جسمية النفس ينبغي أن أبين معنى كلمة الجسم في اللغة، وعند الفلاسفة، حتى يتبين لنا مرادهم من نفيهم الجسمية عن النفس، ومراد من أثبتها للنفس، ومدى توافق ذلك مع الكتاب والسنة:

- **الجسم في اللغة:**

يطلق الجِسْمُ في اللغة على:

- البدن وأعضائه، من الناس والإبل والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق، وجَمْعُه: أجسام وجُسُوْمٌ.
والجُسْمَانُ: جِسْمُ الرَّجُلُ، فيقال: إنَّه لنَحيفُ الجُسْمانِ، وقيل: هو جماعة جِسمِ الإنسان.
- العظيم الخَلْقِ، ويسمى: جَسِيْم، فيقال: جَسُمَ يَجْسُمُ جَسامَةً، وقد جَسُمَ الشيءُ، أي عَظُمَ، فهو جَسيمٌ وجُسامٌ بالضم، والجَسيمُ: البَدينُ.

ويطلق كذلك الجَسيمُ: على ما ارْتَفَعَ من الأرضِ وعَلاهُ الماءُ، قال الأخطل(١):

---

(١) الأخطل: شاعر زمانه، واسمه غياث بن غوث التغلبي النصراني، قيل للفرزدق: من أشعر الناس؟ قال: كفاك بي إذا افتخرت، وبجرير إذا هجا، وبابن النصرانية إذا امتدح، وكان عبدالملك بن مروان يجزل عطاء الأخطل، ويفضله في الشعر على غيره، مات قبل الفرزدق بسنوات، انظر سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٨٩).

فما زَالَ يَسْقِي بَطْنَ مَلْصٍ عَرْعَراً وأَرْضَهُمَا حَتَّى اطْمَأَنَّ جَسِيمُهَا[١]

والجِسام بالكسر: جمع جَسيم[٢].

- الجسم في اصطلاح الفلاسفة:

يعرفه ابن سينا بأنه: جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، أي الطول والعرض والعمق[٣].

وهذا يسمى بالجسم الطبيعي عندهم، لأنه يبحث في العلم الطبيعي، وهو عندهم ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل معه.

ويطلق الجسم عندهم كذلك على الجسم التعليمي، لأنه يبحث في العلوم التعليمية - أي الرياضية - وهو ما يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً، أي أنه كَمٌّ قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة[٤].

وبعد النظر في معنى الجسم في اصطلاح أهل اللغة، واصطلاح المتفلسفة، نرى أنه لا علاقة البتة بين معنى الجسم في اللغة، وبين ما تسمية المتفلسفة جسماً.

فمعاني الجسمية في اللغة منتفية عن النفس البشرية، فلا يصح أن

---

(١) ديوان الأخطل، ص(٢٧٤)، وانظر تاج العروس للزبيدي، (١٨/ ١٧٠) وهذا البيت من قصيدة مطلعها:

عفا الجوّ من سلمى فبادتْ رسومها فذاتُ الصَّفا صَحْراؤها فقَصِيمُها

(٢) انظر: المحكم، ابن سيده (٧/ ٢٨٢)، تهذيب اللغة، الأزهري (١٠/ ٣١٦).

(٣) الحدود لابن سينا ص(٢٢).

(٤) انظر كشاف اصطلاحات الفنون(٢/ ٣٤٨)، المعجم الفلسفي(١/ ٤٠٢).

يعبر عنها في لغة العرب بلفظ "الجسم"، بل الناس يفرقون بين الجسم والروح، ويجعلون مسمى الأجسام غير مسمى الأرواح[١].

لكن على اصطلاح الفلاسفة في الجسم، فتسمى النفس البشرية جسماً، ولابد، لأنها توصف بالصعود والهبوط، والانتقال، ومباشرة النعيم واللذة، والعذاب والألم، وكونها تدخل وتخرج وتقوم بها الصفات، ويشار إليها، كما جاءت بذلك النصوص ودلت عليه الشواهد العقلية[٢]، وما كان كذلك فهو عند المتفلسفة جسماً.

فنحن نسميها جسماً لنثبت لها الصفات والأفعال والأحكام التي دل عليها الشرع والعقل والحس، وإن لم يطلق عليها أهل اللغة أسم الجسم، ويبقى أطلاقنا لفظ "الجسم" في الكلام على النفس البشرية، من باب المعنى لا اللفظ، تنزلاً مع هذه الفرقة المبطلة[٣]

لكن لا نُعرِفْها بأنها "جسم" لأن هذا يخالف حقيقتها باعتبار لغة العرب، كما أنه لم يأت في كتاب ولا سنة دليل يدل على ذلك.

وبما أنه لم يُشهد لها نظير فعسُر التعبير عن حقيقتها، فبقى أن نعرفها بصفاتها الثابتة لها في الكتاب والسنة فنقول:

الروح: عين قائمة بنفسها، تفارق البدن، وتنعم وتعذب، ليست هي البدن ولا جزءً من أجزائه.

---

(١) انظر درء التعارض، ابن تيمية (١٠/ ٢٩٢).

(٢) انظر المرجع السابق(١٠/ ٢٩٢)، ومجموع الفتاوى(٩/ ٣٠١)، والروح، ابن القيم ص(٦٢٣).

(٣) انظر الروح، ابن القيم (٦٢٣).

وهذا ما عليه سلف الأمة وائمتها من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر سلف الأمة، وأئمة السنة أن الروح: عين قائمة بنفسها تفارق البدن وتنعم وتعذب ليست هي البدن ولا جزءً من أجزائه "(١)

وأما تعريف ابن القيم رحمه الله للروح: "أنه جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف، حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم"(٢).

فلي معه وقفات:

- قوله: "إنه جسم" إنما هو باصطلاح الفلاسفة، ولا يصح بالنظر إلى الكتاب والسنة، أو لغة العرب. وقد أشار ابن القيم رحمه الله إلى ذلك(٣).
- قوله: "نوراني علوي" يحتاج إلى دليل، أن الروح من النور.
- قوله: "يسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون.. ".

هذا غير مسلم لأنه أصبح من المعلوم أن سريان الماء في الورد، والدهن في الزيتون يكون عبر أوعية بقدرة الله، ولم يثبت أن الروح

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٤١).
(٢) الروح، ابن القيم (٥٧٩-٥٨٠)
(٣) انظر المرجع السابق (٦٢٣).

تسري في البدن داخل أوعية، ولم يُرد ابن القيم ذلك قطعاً، وإنما أراد إثبات انتشار الروح في الجسد.

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذا التصور عن الروح بقوله: "بل قد جعل الله بينهما - الروح والبدن - من الإتحاد والائتلاف ما لا يعرف له نظير يقاس به، ولكن دخول الروح فيه ليس هو مماثلا لدخول شيء من الأجسام المشهودة، **فليس دخولها فيه كدخول الماء ونحوه من المائعات في الأوعية فإن هذه إنما تلاقي السطح الداخل من الأوعية لا بطونها ولا ظهورها**، وإنما يلاقي الأوعية منها أطرافها دون أوساطها، وليس كذلك الروح والبدن بل الروح متعلقة بجميع أجزاء البدن باطنه وظاهره[1].



(١) فتاوى ابن تيمية (١٧/ ٣٤٩)، وانظر تقريب وترتيب شرح الطحاوية، تأليف: خالد فوزي ص(٩١٧).

❑ المطلب الخامس ❑

أدلة جسمية النفس

ذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أكثر من مائة دليل على إثبات جسمية النفس - باصطلاح الفلاسفة - منقسمة على أدلة الكتاب وأدلة السنة وأدلة العقل من أهمها ما يلي:

- **من القرآن:**

- خطاب الله لها في عالم الذر حين أخرج ذرية آدم من ظهره قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢][١]
- **الإخبار بتوفيها:** ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزُّمَر: ٤٢]
- **وإمساكها:** ﴿فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الزُّمَر: ٤٢]
- **وإرسالها:** ﴿وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزُّمَر: ٤٢][٢].
- **تناول الملائكة لها، ووصفها بالخروج والإخراج:** ﴿تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّـٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ﴾ [الأنعام: ٩٣].
- **عذابها ونعيمها:** ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَـٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأنعام: ٩٣][٣].

---

(١) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لا بن حزم(٥/ ٢٠٤).

(٢) انظر الروح، ابن القيم ص(٥٨٠)، والفصل، ابن حزم(٥/ ٢٠٤).

(٣) انظر المراجع السابقة.

- **مجيئها إلى ربها**: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ٩٤].
- **وصفها بالرجوع والرضا**: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (٢٨)﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨].
- **وصفها بالدخول**: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩) وَادْخُلِي جَنَّتِي (٣٠)﴾ [الفجر: ٢٩-٣٠][١]
- **الإخبار عن أرواح الشهداء بأنها ترزق عند الله مستبشرة بإخوانها**: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (١٦٩)﴾ [آل عمران: ١٦٩] وهذا للروح قطعا لأن الأبدان في التراب[٢].
- **الإخبار عن أرواح آل فرعون بأنها تعذب**، قال تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (٤٦)﴾ [غافر: ٤٦][٣].

- **من السنة:**

- **الإخبار أنها تقبض وأن البصر يتبعها**: كما عند مسلم[٤] من حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: " دخل رسول الله ﷺ على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه، ثم قال: " **إن الروح إذا قبض تبعه البصر** .. الحديث "[٥].

---

(١) انظر الروح، ابن القيم ص(٥٨١).
(٢) انظر المرجع السابق ص(٥٩٥)، والفصل، ابن حزم (٥/ ٢٢٠).
(٣) انظر الفصل، ابن حزم (٥/ ٢٢٠).
(٤) سبق تخريجه ص (١٦٢).
(٥) انظر الروح، ابن القيم ص(٥٨٢).

- **وصفها بالقبض والرد**: كما في حديث أبي قتادة المتفق عليه[١] عن أبيه رضي الله عنه قال: " استيقظ النبي ﷺ وقد طلع حاجب الشمس فقال: يا بلال أين ما قلت، قال: ما القيت علي نومة مثلها قط، قال ﷺ: **إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء**" هذا لفظ البخاري[٢].
- **تشبيها بالطائر، وأنها تعلق في شجر الجنة** كما عند الإمام أحمد وابن ماجة[٣] عن عبد الرحمن ابن كعب الأنصاري أنه أخبره أظن أباه كان يحدث أن رسول الله ﷺ قال: "إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجع إلى جسده يوم يبعث"[٤].
- **ما ذكر في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه في إخباره ﷺ في قبض روح المؤمن والكافر**، قال رضي الله عنه خرجنا مع النبي ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فانتهينا إلى القبر ولما يلحد، فجلس رسول الله ﷺ وجلسنا حوله وكأن على رءوسنا الطير وفي يده عود ينكت في الأرض، فرفع رأسه فقال: استعيذوا بالله من عذاب القبر مرتين أو ثلاثاً، ثم قال: إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه كأن وجوههم الشمس، معهم كفن من أكفان الجنة وحنوط من حنوط الجنة حتى يجلسوا منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت عليه السلام حتى

---

(١) سبق تخريجه ص (١٧١).
(٢) انظر الروح، ابن القيم ص(٥٨٣).
(٣) سبق تخريجه ص (١٧٠).
(٤) انظر الفصل، ابن حزم(٥/ ٢٢٠)، الروح، ابن القيم ص(٥٨٣).

يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان قال **فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من فيّ السقاء، فيأخذها** فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يأخذوها **فيجعلوها في ذلك الكفن وفي ذلك الحنوط، ويخرج منها كأطيب نفحة مسك** وجدت على وجه الأرض، قال **فيصعدون بها** فلا يمرون يعني بها على ملأ من الملائكة إلا قالوا ما هذا الروح الطيب؟ فيقولون فلان بن فلان، بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا حتى ينتهوا بها إلى السماء الدنيا فيستفتحون له **فيفتح لهم، فيشيعه من كل سماء مقربوها** إلى السماء التي تليها، حتى ينتهي به إلى السماء السابعة، فيقول الله عز وجل: اكتبوا كتاب عبدي في عليين وأعيدوه إلى الأرض، فإني منها خلقتهم وفيها أعيدهم ومنها أخرجهم تارة أخرى، قال **فتعاد روحه في جسده** فيأتيه ملكان فيجلسانه، فيقولان له: من ربك؟ فيقول ربي الله، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول ديني الإسلام، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول هو رسول الله ﷺ، فيقولان له وما علمك؟ فيقول قرأت كتاب الله فآمنت به وصدقت، فينادى مناد في السماء أن صدق عبدي فافرشوه من الجنة وألبسوه من الجنة **وافتحوا له بابا إلى الجنة قال فيأتيه من روحها وطيبها ويفسح له في قبره مد بصره**"

وقال في حق الكافر: "وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة، نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح، فيجلسون منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس

عند رأسه، **فيقول: أيتها النفس الخبيثة** اخرجي إلى سخط من الله وغضب، قال **فتفرق في جسده فينتزعها كما ينتزع السفود من الصوف المبلول فيأخذها** فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين **حتى يجعلوها في تلك المسوح ويخرج منها كأنتن ريح جيفة وجدت على وجه الأرض، فيصعدون بها** فلا يمرون بها على ملأ من الملائكة إلا قالوا ما هذا الروح الخبيث؟ **فيقولون فلان بن فلان** بأقبح أسمائه التي كان يسمى بها في الدنيا، حتى ينتهي به إلى السماء الدنيا فيستفتح له فلا يفتح له، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الأعراف: ٤٠] فيقول الله عز وجل: اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى، فتطرح روحه طرحا ثم قرأ: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿٣١﴾﴾ [الحج: ٣١] **فتعاد روحه في جسده**، ويأتيه ملكان فيجلسانه، فيقولان له: من ربك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هاه هاه لا أدري، فينادى مناد من السماء أن كذب، فافرشوا له من النار وافتحوا له بابا إلى النار، فيأتيه من حرها وسمومها ويضيق عليه قبره حتى تختلف فيه أضلاعه..."أخرجه أحمد وأبو داود، والحاكم(١)

وفيه من الأدلة غير ما سبق:

خطاب ملك الموت لها، وهو خطاب لمن يفهم ويعقل، كونها تكفن

(١) سبق تخريجه ص (١٧٣).

وتحنط، كونها تصعد إلى السماء وترد إلى الأرض، خروج الرائحة منها، فتح أبواب السماء لها، تشيع أهل السماء لها، كون روح الكافر تفرق في جسده والملك يجذبها فيتقطع معها العروق والعصب، كون روح الكافر تقذف من السماء، وصف الملائكة لها بالطيبة أو الخبيثة، قوله عنها: " عبدك فلان" كونها تري مقعدها من الجنة أو من النار، كونها تنظر إلى مقعدها إلى قيام الساعة والبدن قد ذهب وتلاشى(١).

- **الإخبار عنها أنها سقطت من ظهر آدم** عليه السلام كما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لما خلق الله آدم مسح ظهره **فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته** إلى يوم القيامة "، رواه الترمذي: وقال هذا حديث حسن صحيح(٢).

- **الإخبار عنها بأنها تنفخ في بدن الجنين** كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه الملك، **فينفخ فيه الروح**، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه وعمله وأجله، وشقي أو سعيد.. .الحديث" متفق عليه(٣)

- **ومن الأدلة على ذلك ما رآه الرسول** صلى الله عليه وسلم **ليلة أسري به**، من أرواح الأنبياء عليهم السلام، وأرواح أبناء آدم عليه السلام عن يمينه ويساره، فعن

---

(١) انظر الروح، ابن القيم ص(٥٨٤).
(٢) سبق تخريجه ص (١٧٠).
(٣) سبق تخريجه ص (١٦٧).

أبي ذر رضي الله عنه يحدث أن رسول الله ﷺ قال: " فرج سقف بيتي وأنا بمكة فنزل جبريل عليه السلام ففرج صدري، ثم غسله من ماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيمانا فأفرغها في صدري، ثم أطبقه ثم أخذ بيدي فعرج بي إلى السماء، فلما جئنا السماء الدنيا قال جبريل عليه السلام لخازن السماء الدنيا افتح، قال: من هذا؟ قال: هذا جبريل، قال: هل معك أحد؟ قال نعم معي محمد ﷺ، قال: فأرسل إليه؟ قال: نعم، ففتح قال فلما علونا السماء الدنيا فإذا رجل عن يمينه أسودة وعن يساره أسودة، قال فإذا نظر قبل يمينه ضحك وإذا نظر قبل شماله بكى، قال فقال: مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح، قال: قلت يا جبريل من هذا؟ قال هذا آدم عليه السلام **وهذه الأسودة عن يمينه وعن شماله نسم بنيه،** فأهل اليمين أهل الجنة، والأسودة التي عن شماله أهل النار، فإذا نظر قبل يمينه ضحك وإذا نظر قبل شماله بكى، قال: ثم عرج بي جبريل حتى أتى السماء الثانية، فقال لخازنها: افتح، قال: فقال له خازنها مثل ما قال خازن السماء الدنيا، ففتح فقال أنس بن مالك فذكر أنه وجد في السماوات آدم وإدريس وعيسى وموسى وإبراهيم صلوات الله عليهم أجمعين، ولم يثبت كيف منازلهم غير أنه ذكر أنه قد وجد آدم عليه السلام في السماء الدنيا، وإبراهيم عليه السلام في السماء السادسة، . . .وذكر لقاءه بإدريس، وموسى وعيسى عليهم السلام"متفق عليه(١)

ففي هذه القصة الثابتة لم يرى النبي ﷺ إلا أرواح الأنبياء، وأرواح أبناء آدم، ولا شك، لأن أجساد الأنبياء في الأرض خلا نبي الله عيسى

(١) البخاري: كتاب فضائل الصحابة، باب المعراج ح(٣٨٨٧)، مسلم: كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات،ح(١٦٣).

عليه السلام فقد رفعه الله إليه، وأما أبناء آدم فمنهم من خلق ومات وجسده في الأرض، ومنهم من لم يخلق بعد، فلا يكون هناك إلا الأرواح[١].

- **كذلك مما يدل على ذلك قول النبي ﷺ لبلال رضي الله عنه** عند صلاة الغداة: " يا بلال حدثني بأرجى عمل عملته عندك في الإسلام منفعة، فإني سمعت الليلة خشف [٢] نعليك بين يدي في الجنة، قال بلال: ما عملت عملا في الإسلام أرجى عندي منفعة من أني لا أتطهر طهورا تاماً في ساعة من ليل ولا نهار إلا صليت بذلك الطهور ما كتب الله لي أن أصلي "رواه مسلم عن أبي هريرة[٣]

ومعلوم أن الذي سمع رسول الله ﷺ خشف نعليه بين يديه هو روح بلال، لأن جسده في الأرض لم ينقل إلى الجنة[٤].

- **من العقل:**

قد دلت الأدلة العقلية على إثبات أن النفس البشرية عين قائمة بنفسها وليست جوهراً أو عرضاً من أعراض البدن فمن ذلك:

- إن الروح لو كانت عبارة عن عرض من أعراض البدن، أو جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال فيه، لكان قول القائل خرجت وذهبت وقمت وجئت وقعدت وتحركت ودخلت ورجعت ونحو ذلك، كله أقوال باطلة،

---

(١) انظر الفصل، ابن حزم(٥/ ٢٢٠)، الروح، ابن القيم ص(٥٩٤).
(٢) الخَشْفة بالسكون: الحِسُّ والحرَكة، وقيل هو الصَّوت. والخَشَفة بالتحريك الحركة، وقيل هما بمعنًى، وكذلك الخَشْف، انظر النهاية في غريب الحديث (٢/ ٣٤)
(٣) مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل بلال رضي الله عنه ح(٢٤٥٨).
(٤) انظر الروح، ابن القيم ص(٦٠٩).

لأن هذه الصفات ممتنعة الثبوت في حق الأعراض والمجردات.

وكل عاقل يعلم صدق قوله وقول غيره ذلك، فالقدح في ذلك قدح في أظهر المعلومات. فكل أحد يشهد عقله وحسه بأنه هو الذي دخل وخرج وانتقل لا مجرد بدنه، فشهادة الحس والعقل بمعاني هذه الألفاظ، وإضافتها إلى الروح أصلا وإلى البدن تبعا من أصدق الشهادات[١].

- إن البدن مركب ومحل لتصرف النفس، فكان دخول البدن وخروجه وانتقاله جارياً مجرى دخول مركبه من فرسه ودابته.

فلو كانت النفس غير قابله للدخول والخروج والانتقال والحركة والسكون، لكان ذلك بمنزلة دخول مركب الإنسان إلى الدار وخروجه منها دون دخوله هو، وهذا معلوم البطلان بالضرورة وكل أحد يعلم أن نفسه وروحه هي التي دخلت وخرجت وانتقلت، وصرفت البدن وجعلته تبعا لها في الدخول والخروج، فهو لها بالأصل وللبدن بالتبع لكنه للبدن بالمشاهدة، وللروح بالعلم والعقل[٢].

- إن النفس لو كانت كما يقولون: عرض، لكان الإنسان كل وقت قد يبدل مائة ألف نفس أو أكثر، لأن العرض لايبقى عندهم زمانين، والإنسان إنما هو إنسان بروحه ونفسه لا ببدنه، وكان الإنسان الذي هو الآن غير الذي قبله بلحظة وبعده بلحظة، وهذا نوع من الهوس[٣].

---

(١) المرجع السابق (٦٠٩-٦١٠).
(٢) المرجع السابق ص(٦١٠).
(٣) انظر الفصل، ابن حزم (٥/ ٢٠٤)، والروح، ابن القيم ص (٦١٠-٦١١).

- لو كانت الروح مجردة وتعلقها بالبدن بالتدبير فقط، لا بالمساكنة والمداخلة لم يمتنع أن ينقطع تعلقها بهذا البدن وتتعلق بغيره، كما يجوز انقطاع تدبير المدبر لبيت أو مدينة عنها ويتعلق بتدبير غيرها، وعلى هذا التدبير فنصير شاكين في أن هذه النفس التي لزيد هي النفس الأولى أو غيرها؟ وهل زيد هو ذلك الرجل أم غيره؟ وعاقل لا يُجوِّز ذلك. فلو كانت الروح عرضاً أو أمراً مجرداً لحصل الشك المذكور(١).

- إن كل أحد يقطع أن نفسه موصوفة بالعلم والفكر والحب والبغض والرضا والسخط وغيرها من الأحوال النفسانية، ويعلم أن الموصوف ليس بذلك عرضاً من أعراض بدنه، ولا جوهراً مجرداً منفصلاً عن بدنه غير مجاور له، ويقطع ضرورة بأن هذه الإدراكات لأمر داخل في بدنه، كما يقطع بأنه إذا سمع وأبصر وشم وذاق ولمس وتحرك وسكن فتلك أمور قائمة به مضافة إلى نفسه، وأن جوهر النفس هو الذي قام به ذلك كله، لم يقم بمجرد ولا بعرض بل قام بمتحيز داخل العالم منتقل من مكان إلى مكان، يتحرك ويسكن ويخرج ويدخل، وليس إلا هذا البدن والجسم الساري فيه المشابك له الذي لولاه لكان بمنزلة الجماد(٢).

- إن النفس لو كانت مجردة وتعلقها بالبدن تعلق التدبير فقط كتعلق الملاح بالسفينة والجمَّال بجمله، لأمكنها ترك تدبير هذا البدن واشتغالها بتدبير بدن آخر، كما يمكن الملاح والجمال ذلك، وفي ذلك تجويز نقل النفوس من أبدان إلى أبدان.

---

(١) انظر الروح ص (٦١١).

(٢) المرجع السابق.

ولا يقال إن النفس اتحدت ببدنها فامتنع عليها الانتقال، أو إن لها عشق طبيعي وشوق ذاتي إلى تدبير هذا البدن فلهذا السبب امتنع انتقالها، لأنا نقول اتحاد ما لا يتحيز بالمتحيز محال، ولأنها لو اتحدت به لبطلت ببطلانه، ولأنها بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان لا واحد، وإن عدما معا وحدث ثالث فليس من الاتحاد في شيء، وإن بقي أحدهما وعدم الآخر فليس باتحاد أيضا.

وأما عشق النفس الطبيعي للبدن فالنفس إنما تعشقه لأنها تتناول اللذات بواسطته، وإذا كانت الأبدان متساوية في حصول مطلوبها كانت نسبتها إليها على السواء، فقولكم: إن النفس المعينة عاشقة للبدن المعين باطل، ومثال ذلك العطشان إذا صادف آنية متساوية كل مها يحصل غرضه، امتنع عليه أن يعشق واحدا منها بعينه دون سائرها[(١)].

- إن هذا البدن المشاهد محل لجميع صفات النفس وإدراكاتها الكلية والجزئية، ومحل للقدرة على الحركات الإرادية، فوجب أن يكون الحامل لتلك الإدراكات والصفات هو البدن وما سكن فيه، أما أن يكون محلها جوهراً مجرداً لا داخل العالم ولا خارجه فباطل بالضرورة[(٢)].

- إن العقلاء كلهم متفقون على أن الإنسان هو هذا الحي الناطق المتغذي النامي الحساس المتحرك بالإرادة، وهذه الصفات نوعان صفات لبدنه وصفات لروحه ونفسه الناطقة، فلو كانت الروح جوهراً مجرداً لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه، لكان

---

(١) المرجع السابق ص(٦١٢).
(٢) المرجع السابق ص(٦١٣).

الإنسان لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه، أو كان بعضه في العالم وبعضه لا داخل العالم ولا خارجه، وكل عاقل يعلم بالضرورة بطلان ذلك، وأن الإنسان بجملته داخل العالم ببدنه وروحه[(١)].

- إن كل عاقل إذا قيل له ما الإنسان؟ فإنه يشير إلى هذه البنية وما قام بها، لا يخطر بباله أمر مغاير لها مجرد ليس في العالم ولا خارجه، والعلم بذلك ضروري لا يقبل شكا ولا تشكيكا[(٢)].

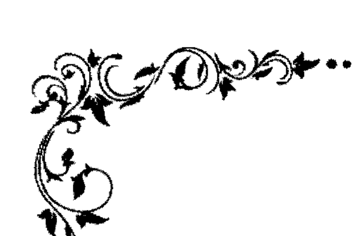
- إن عقول العالمين قاضيه بأن الخطاب متوجه إلى هذه البنية وما قام بها وساكنها، وكذلك المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب، ولو أن رجلا قال: المأمور والمنهي والممدوح والمذموم والمخاطب والعاقل، جوهر مجرد ليس في العالم ولا خارجه، ولا متصل به ولا منفصل عنه لأضحك العقلاء على عقله، ولأطبقوا على تكذيبه، وكل ما شهدت بداائه العقول وصرائحها ببطلانه كان الاستدلال على ثبوته استدلالا على صحة وجود المحال[(٣)].

وبهذا يتقرر أن النفس البشرية عين قائمة بنفسها، تحمل الصفات، وتقوم بها.



---

(١) المرجع السابق ص(٦١٤).
(٢) المرجع السابق(٦١٥).
(٣) المرجع السابق. وانظر لمزيد من الأدلة غير ما ذكر الفصل، ابن حزم (٥/ ٢١٧-٢١٩).



المبحث الثاني

النفس والروح عند المتكلمين

وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريف النفس والروح عند المعتزلة

المطلب الثاني: تعريف النفس والروح عند الأشاعرة

المطلب الثالث: نقد تعريف النفس والروح عند المتكلمين.

❑ المطلب الأول ❑

تعريف النفس والروح عند المعتزلة

افترقت المعتزلة في النفس والروح، على فرقتين:

الفرقة الأولى: أنكرتها باعتبارها عين قائمة بنفسها، ولم ترى وجود إلا للجسد فقط، فالإنسان عندهم هو شيء واحد لا روح له، كالأصم[(١)] الذي يقول: " لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده، وكان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان، والتأكيد بحقيقة الشيء، لا على أنها معنى غير البدن"[(٢)].

وقد ذهب إلى قريب من قول الأصم القاضي عبد الجبار[(٣)] الذي يقول: " والذي يقوله شيوخنا في هذا الباب - أي ماهية الإنسان - أن الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان"[(٤)].

---

(١) الأصم: هو عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم، فقيه معتزلي مفسر، كان من أفصح الناس وأفقههم و أورعهم، نفي الأعراض، وكان يزري على علي رضي الله عنه، توفي نحو٢٢٥هـ، انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تأليف: القاضي عبد الجبار ص(٦٦٧)، الأعلام، للزركلي (٣/ ٣٣٢).

(٢) انظر مقالات الإسلاميين للأشعري (٢/ ٢٩)، الروح، ابن القيم ص(٣٨٧).

(٣) هو: القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، أبو الحسين قاضي أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، يطلقون عليه قاضي القضاة، ولا يطلقونه على غيره، توفي٤١٥هـ بالري وكان قاضيا بها، انظر السير للذهبي(١٧/ ٢٤٤).

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل تأليف: القاضي عبد الجبار(١٢/ ٣١١)، =

وأما الروح عندهم، والتي ذكرت في القرآن فهي النَفَس المتردد، في جوف الإنسان، يقول القاضي: " إن الروح من قبيل النْفَس والريح، وأن ما أختص بهذه الصفة لا تحله الحياة، وإن كان الحي بحياة يحتاج إلى كونه في البدن "(١)

وذهب الزمخشري(٢) إلى ما ذهب إليه أئمة المعتزلة من قبله، بأن الإنسان هو هذا الهيكل والبنية المشاهدة، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزُّمَر: ٤٢] "الأنفس: الجمل كما هي، وتوفيها: إماتتها، وهو أن يسلب ما هي به حية حساسة داركة من صحة أجزائها وسلامتها . . . ﴿وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزُّمَر: ٤٢]: يريد ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها، أي يتوفاها حين تنام، تشبيهاً للنائمين بالموتى. . .، حيث لايميزون ويتصرفون كما أن الموتى كذلك. . . . فالجملة هي التي تموت وهي التي تنام "(٣)

أما قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحِجر: ٢٩] فيقول: " فليس ثمة نفخ ولا منفوخ، وإنما هو تمثيل لتحصيل ما يحيا به منه بأن جعله

= وممن وافق القاضي على ذلك ابنه هاشم، وأبو على الجبائي من أئمة المعتزلة، والمتوفى سنة (٣٠٣).

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل(١١/ ٣٣٤) .

(٢) هو: محمود بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري نسبة إلى (زمخشر) قرية من قرى خوارزم، من أئمة المعتزلة، كان رأساً في البلاغة والعربية، صنف في البلاغة(أساس البلاغة) وله تفسير(الكشاف) وغيرها، توفى سنة٥٨٣هـ. انظر السير، الذهبي(٢٠/ ١٥١).

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري (٤/ ١٣٣).

حساساً متنفساً "[١].

الفرقة الثانية: أثبتتها، بل ذهب بعضهم إلى أنها هي الإنسان على الحقيقة.

منهم النظام[٢] الذي عرف الروح بأنها: "جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف الذي يرى ويحس، وأنه هو الفعال دون الجسم الكثيف، وأنها هي الإنسان على الحقيقة "[٣].

كما ذهب بشر بن المعتمر[٤] إلى أن الإنسان جسد وروح، وأن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح[٥] وقد تابعه في ذلك بعض المعتزلة.

وهناك من المعتزلة من فرق بين الروح والنفس وهو جعفر بن

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٥٤١)، وانظر منه (٤/ ١٠٦).

(٢) هو: إبراهيم بن سيار البصري، من أئمة المعتزلة، قراء كثيراً في علوم الفلسفة، انفرد بآراء خاصة تابعه فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية، الفت في الرد عليه وتكفيره كتب، توفي عام٢٣١هـ انظر فضل الاعتزال، القاضي(٧٠)، السير، الذهبي(١٠/ ٥٤١) .

(٣) انظر: ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، البلخي - مطبوع ضمن فضل الاعتزال (٧٠)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي(١١/ ٣١٠) .

(٤) هو: بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل، فقيه معتزلي مناظر، رئيس معتزلة بغداد، تنسب إليه طائفة البشرية، كان ذكيا متكلما شاعراً، لم يؤتى الهُدى، وطال عمره فما أرعوي، توفي سنة ٢١٠هـ، انظر فضل الاعتزال، القاضي(٢٦٥)، والسير، الذهبي(١٠/ ٢٠٣) .

(٥) انظر مقالات الإسلاميين، الأشعري (٢/ ٢٨).

حرب[1]، وراء أنه لا يدرى ما الروح محتجاً بقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝﴾ [الإسراء: ٨٥] وأن الله لم يخبر عنها ما هي، أهي جوهر أو عرض.

وأما النفس عنده فهي عرض من الأعراض، يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة، والسلامة، وما أشبهها، وأنها غير موصوفة بشيء من الجواهر والأجسام[2].



(١) جعفر بن حرب الهمداني، من أهل بغداد، أحد أئمة المعتزلة، أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة، كان له اختصاص بالواثق العباسي، له من التصانيف: (متشابه القرآن) وغيره، ولد سنة ١١٧هـ، وتوفي سنة ٢٣٦هـ، انظر: فضل الإعتزال للقاضي (٢٨١-٢٨٣)

(٢) مقالات الإسلاميين، الأشعري (٢/ ٢٨-٣٠).

❑ المطلب الثاني ❑

تعريف النفس والروح عند الأشاعرة

اختلفت كلمة الأشاعرة في معنى الروح والنفس كما اختلفت كلمة المعتزلة.

فذهب بعض الأشاعرة كالباقلاني[(١)] إلى أن الروح عرض، وهو الحياة فقط، وهو غير النفس[(٢)]، وأما النفس فإنه يميل إلى أنها جسم[(٣)].

وذهب الإمام الجويني[(٤)] إلى أن الأرواح أجسام مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار الحياة ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة، والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة أيضاً، إن قامت به الحياة، هذا قوله في الروح[(٥)].

---

(١) هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري ثم البغدادي، الباقلاني، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة، كان ثقة إماماً بارعاً، صنف في الرد على الرافضة، والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، توفي ببغداد عام٤٠٣هـ، انظر السير الذهبي (١٧/ ١٩٠).

(٢) انظر الروح، ابن القيم(٣٨٦)، والفصل، ابن حزم(٥/ ٢٠٢)

(٣) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية تأليف: محمد صالح الزركان، ص(٤٦٧).

(٤) هو: عبد الملك بن عبدالله الجويني، يلقب بإمام الحرمين، درس في المدرسة النظامية، من أعلم المتأخرين بالفقه الشافعي، مجمعاً على إمامته، لم تر العيون مثله، توفي عام ٤٧٨هـ. انظر السير، الذهبي (١٨/ ٤٦٩).

(٥) انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تأليف: عبدالملك الجويني ص(٣٧٧).

وهناك من الأشاعرة من لم يخض في بيان معنى الروح، وأعتبرها من العلم الذي استأثر الله به،[1] كاللقاني[2].



(١) انظر تحفة المريد على جوهر التوحيد، تأليف: إبراهيم بن محمد الباجوري ص(٢١٧-٢١٩).

(٢) هو عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، المصري، شيخ المالكية في عصره بالقاهرة، توفي سنة ١٠٧٨هـ، الأعلام، الزركلي (٣/ ٣٥٥).

❑ المطلب الثالث ❑

نقد تعريف النفس والروح عند المتكلمين

نستطيع أن نلخص نقد أقوال المتكلمين في تعريف النفس والروح في النقاط التالية:

أولاً: نقد قولهم إن الإنسان هو هذه البنية فقط، ولا شيء غيره:

وهذا باطل بمسلمات الشرع والعقل، والتي تقتضي إثبات وجود الروح، وأن لها حقيقة ثابتة.

وكذلك أننا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه أو فك مسألة عويصة عكس ذهنه، وافرد نفسه عن حواسها الجسدية وترك استعمال الجسد جملة حتى انه لا يرى من بحضرته، ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما يكون، فصح أن الفكر والذكر ليسا للجسد، وأن العقل المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق هو شيء غير الجسد، فصح أنه المسمى نفساً إذ لا شيء غير ذلك(١).

ولعل ما ذكرناه سابقاً من الكلام على الروح في الكتاب والسنة، وما ذكرناه في إثبات جسميتها فيما سبق قريباً، المتضمن إثبات وجودها يكفي في رد مثل هذا القول.

ثانياً: نقد قولهم: إن النَفس عرض من أعراض الجسم، أو أنها النفَس الداخل والخارج من الإنسان:

وهذا باطل من وجوه:

---

(١) الفصل، ابن حزم(٢٠٢).

١) إنها دعوى لم يقدموا عليها دليلاً.

٢) إن الله أخبر أن النفْس تقبض عند النوم ثم ترد عند اليقظة، وتقبض عند الوفاة كذلك فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الزُّمَر: ٤٢].
وهذا التوفي قطعاً ليس للأجساد، والعرض لا يمكن أن يفارق الجسم الحامل له، ويبقى كذلك ثم يرد بعضه ويقبض بعضه، لأن العرض يبطل بمفارقته الجسم الحامل له[١].

٣) إن الله أخبر أنه خاطب النفوس حينما أخرجها من ظهر أبينا آدم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢] ومعلوم أن الأجساد حينئذ لم تكن شيئا مذكور، فكيف تخاطب الأعراض أو الهواء.

٤) إن الله أخبر أن النفْس تعذب في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأنعام: ٩٣] ولا يمكن أن يعذب العرض، ولا الهواء[٢].

٥) إن العرض عندهم لا يبقى زمنين، بل يفنى ويتجدد عندهم أبداً،

---

(١) المرجع السابق ص(٢٠٤)

(٢) المرجع السابق.

فروح كل حي على قولهم في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك، وعلى ذلك يبدل الإنسان عندهم في كل لحظة ألف نفْس، وتصور هذا يكفي في بطلانه[١]..

٦) إن الإنسان على هذا القول يبدل أنفُساً كثيرة في كل وقت، فنفْسه الآن غير نفْسه بعد قليل، ولو سلم لكانت الأرواح تتبدل بالكلام، مع أن كل أحد يعلم أن النفَس الداخل غير النفَس الخارج[٢].

وأثبت العلم الحديث - كما هو مشهور - أن النفَس الداخل هو الأكسجين، وأن النفَس الخارج هو ثاني أكسيد الكربون.

وعلى ذلك فليس الروح من باب الأعراض التي هي صفات قائمة بغيرها، إلا أن الروح ساري في هذا البدن كما تسري الحياة التي هي عرض في جميع الجسد[٣].

فإن فارق الروح البدن فارقته الحياة، وهو بعد فراقها للجسد منعم أو معذب، كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة.

هذا أهم ما يرد من أقوالهم، أما ما عداها فهم بين متوقف، أو القول: إنها جسم مشابك للجسم المحسوس، وسبق بيان ذلك في الكلام على جسمية النفس.



---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق ص(٢٠٥)

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية(٩/ ٣٠٢).

المبحث الثالث

النفس والروح عند الصوفية

لم يذهب أرباب التصوف غير الغلاة منهم، في تعريف النفس والروح بعيداً عن تعريف أهل السنة:

فقد راء الحارث المحاسبي رحمه الله[(١)] أنها جسم لطيف منتشر في البدن، وهذا يظهر من قوله: "فما ظنك بالروح إذا كان هو المجذوب من كل عرق ومفصل، وأصل كل شعرة وبشره، من أعلاه وأسفله وجميع بدنه "[(٢)]

وكان أكثر اهتمام الصوفية بالنفس ينصب على الجانب السلوكي والأخلاقي أكثر من الجانب النظري والغيبي.

يقول عبد القادر الجيلاني[(٣)] رحمه الله بعد أن عرّف النفس في اللغة: "وعند الصوفية: هي ما كان معلولاً من أوصاف العبد، ومذموماً

---

(١) هو: أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي، ولد بالبصرة كان أبوه قدرياً، كان زاهداً عارفاً، من مشايخ الصوفية، له تصانيف في التصوف والزهد، توفي سنة٢٤٢هـ، انظر السير، الذهبي(١٢/ ١١٠).

(٢) الرعاية لحقوق الله تأليف: الحارث المحاسبي ص(١٣٩).

(٣) هو: محي الدين أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح عبد الله الجيلي الحنبلي، ، شيخ بغداد، الإمام العالم الزاهد العارف القدوة، كان إمام الحنابلة وشيخهم في عصره، فقيه صالح دين خير، كثير الذكر، دائم الفكر، سريع الدمعة، توفي سنة٥٦١هـ، السير، الذهبي (٢٠/ ٤٣٩).

من أفعاله وأخلاقه، وكثيراً ما يعبرون بها عن الصفات المذمومة، ولذلك كانت أعظم عدو للإنسان لصعوبة الخلاص من شرها"[١]

كما أن من الصوفية من توقف في تعريف الروح، وحرم البحث فيها كالجنيد[٢] إذ يقول: " إن الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحد من خلقه، فلا يجوز للعباد البحث عنها بأكثر من أنها موجودة"[٣].



(١) السفينة القادرية، تأليف: عبد القادر الجيلاني ص(١٥٤).

(٢) هو: الجنيد بن محمد البغدادي، شيخ المتصوفة، سمع من السقطي، وصحب الجيلاني، أتقن العلم، ثم أقبل على شأنه، وتأله وتعبد، له مصنفات في التصوف، توفي سنة ٢٩٧هـ، انظر السير، الذهبي(١٤/ ٦٦)

(٣) انظر التعرف لمذهب أهل التصوف، تأليف: أبو بكر محمد الكلاباذي ص(٧٦).



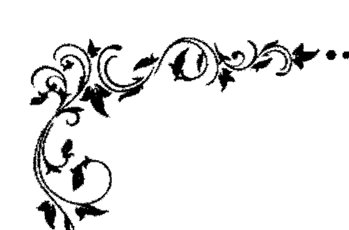
الفصل الرابع

خصائص النفس والروح عند ابن سينا وابن القيم:

وفيه مبحثان:

◆ **المبحث الأول:** بيان خصائص النفس والروح عند ابن سينا.

◆ **المبحث الثاني:** بيان خصائص النفس والروح عند ابن القيم رحمه الله.



المبحث الأول

بيان خصائص النفس والروح عند ابن سينا.

وفيه مطالب:

- **المطلب الأول:** خصائص النفس والروح عند ابن سينا
- **المطلب الثاني:** وحدة النفس عند ابن سينا
- **المطلب الثالث:** التعقيب على خصائص النفس عند ابن سينا
- **المطلب الرابع:** التعقيب على القول بوحدة النفس عند ابن سينا.

❑ المطلب الأول ❑

خصائص النفس والروح عند ابن سينا

تأثر الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام بفلاسفة اليونان في بيان خصائص وقوى النفس، فيرون أن الإنسان يحتوى على ثلاث قوى: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الناطقة، وفيما يلي عرض ذلك عند ابن سينا:

النفس النباتية:

يعرف ابن سينا النفس النباتية بأنها: "الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمى ويغتذي"(١).

والمراد بالكمال الأول هو الاستعداد الذي يتولد عن اتصال النفس بالجسم، بحيث يصبح الجسم مستعداً لكمالاته الثانية، التي أعد لها من جهة التغذي والنمو والحفاظ على النوع كما هو حال النبات.

وللنفس النباتية وظائف تتحدد بثلاث وظائف:

١- القوة الغاذية: وهي أول القوى، وتقوم بعملية التغذية عن طريق تحويل الطعام في الجسم المتغذي إلى أن يسير أجزاء منه.

يقول ابن سينا: "...فالقوة الغاذية تورد البدل، أي بدل ما يتحلل وتشبه وتلصق"(٢) أي بدل ما يتحلل في الجسم.

وهذه القوة هي أقدم قوى النفس.

---

(١) الشفا (النفس)، ابن سينا ص(٣٢)، وانظر النجاة له(٢/ ١٥٨).

(٢) الشفا (النفس)، ابن سينا(٤٥)، وانظر النجاة له(٢/ ١٥٨).

٢- القوة المنمية: يقول ابن سينا عنها: "القوة المنمية وهي تزيد في الجسم الذي هي في أقطاره، طولاً وعرضاً وعمقاً، لتبلغ به كماله في النشوء"[١]

فهي قوة تساعد على النمو، وفي تحقيق النمو على نحو متناسق، وهذه القوة تنشط في أول وجود الكائن الحي، فينمو سريعاً، ويتضاعف حجمه، ثم تبدأ هذه القوة بالبطء شيئاً فشيئاً، مع التقدم في السن، حتى يصل الكائن الحي إلى سن معينه فيتوقف عن النمو فيها.

٣- القوة المولدة: وهي قوة تقوم بوظيفة التوليد، أي التناسل لاستمرار النوع.

وهي قوة تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه.

يقول ابن سينا: " وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تشبه به من التعليق والتمزيج ما يصير شبيها فيه بالفعل"[٢]

إذا فالقوة الغاذية غايتها حفظ الفرد، والقوة المنمية غايتها استكمال صورة الفرد، أما المولدة فغايتها حفظ النوع.

النفس الحيوانية:

عرف ابن سينا النفس الحيوانية أنها: "كمال أول لجسم طبيعي من

---

(١) أحوال النفس، لابن سينا ص(٥٨)، وانظر له الشفا (النفس) ص(٤٦)، والنجاة (١٥٨/٢).

(٢) أحوال النفس ص(٥٨)، وانظر الشفا (النفس) ص(٤٦)، والنجاة (١٥٨/٢).

جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة"[١]

وهي عند ابن سينا قوتان محركة ومدركة:

القوة المحركة لها وظيفتان:

١- باعثة: تتمثل في النزوع إلى الأشياء وهي إما شهوانية أو غضبية:

- الشهوانية هي: قوة تبعث على تحريك تقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة، طلباً للذة.
- الغضبية هي: قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة.

٢- **فاعلة**: وهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، من شأنها تشنج العضلات أو تراخيها للقيام بعمل ما.

يقول ابن سينا: "والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية، وهي القوة التي ارتسمت في التخيل - الذي سنذكره بعد - صورة مطلوبة أو مهروب عنها، بعثت القوة المحركة الأخرى التي نذكرها على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية وهي: قوة تبعث على تحريك تقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة، طلباً للذة.

وشعبة تسمى غضبية وهي: قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي: قوة تبعث في الأعصاب

---

(١) الشفا (النفس) ص(٣٢)، وانظر النجاة (٢/ ١٥٨).

والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء...وترخيها أو تمدها طولاً.."[(١)]

القوة المدركة لها قوتان:

١- قوة تدرك من خارج الجسم وهي الحواس الخمس الظاهرة، وهي اللمس والذوق، والشم والسمع والبصر.

٢- قوة تدرك من داخل الجسم وهي الحواس الخمس الباطنة.

يقول ابن سينا: "وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين: منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل، فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس....أما القوة المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها تدرك معاني المحسوسات[(٢)]"[(٣)].

قوة الإدراك من الخارج

قوة الإدراك من الخارج هي: الحواس الخمس وهي اللمس والذوق، والشم والسمع والبصر.

فالبصر: قوة تدرك صورة ما ينطبع من الرطوبة الجلدية من أشباح

(١) الشفا (النفس) ص(٣٣)، وانظر النجاة (٢/ ١٥٨).

(٢) الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، أن الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن، والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى الحس الباطن، كإدراك الشخص لصورة قريب أو صديق، فيدرك شكله وهيئته ولونه، أما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة العداوة من الذئب، انظر الشفا(النفس) ص(٣٥).

(٣) الشفا (النفس) ص(٣٤-٣٥)، وانظر النجاة (٢/ ١٦٢).

الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الثقيلة.

والسمع: قوة تدرك صورة ما يتأدى إليها من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث فيه صوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويحركه بشكل حركته وتماس أمواج تلك الحركة العصبية فيسمع.

والشم: قوة تدرك ما يؤدي إليها الهواء المستنشق عن الرائحة الموجودة.

والذوق: قوة تدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة له، المخالطة للرطوبة العذبة التي فيها مخالطة محلية.

واللمس: قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله ولحمه، تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحلية للمزاج، ويتفرع عن جنسها أربع قوى عند ابن سينا وهي:

قوى حاكمة في التضاد بين الحار والبارد.

وقوى حاكمة في التضاد بين الرطب واليابس.

وقوى حاكمة في التضاد بين الصلب واللين.

وقوى حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس[(١)].

وهكذا يمكن القول بأن قوى الحس الظاهر خمسة كما هو واضح، أو ثمانية إذا قسمنا قوى اللمس إلى أربعة قوى .

---

(١) انظر الشفا (النفس) ص (٣٤)، و آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي ص (٩٣-٩٥).

قوة الإدراك من الباطن:

هي قوة تدرك من داخل الجسم، ويتم الإدراك بالحس الباطن عندهم في الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة، وهذه الحواس الباطنة هي: الحس المشترك، والخيال أو المصورة، والمتخيلة والوهمية، والحافظة، وإليك بيانها:

- **الحس المشترك:**

هو القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات التي تدركها الحواس الخمس الظاهرة، فتؤلف بينها، وتمييز بينها.

يقول ابن سينا: "....الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس..."[(١)]

ويقول في موضع آخر: "...فهذه القوة التي تسمى الحس المشترك هي مركز الحواس، ومنها تتشعب الشعب، وإليها تؤدي الحواس، وهي بالحقيقة هي التي تحس"[(٢)]

وذلك لأن من أهم وظائف الحس المشترك الجمع بين المحسوسات، فهو المركز الذي تتأدى إليه جميع الأعصاب الواردة من الحس الظاهر[(٣)].

---

(١) الشفا (النفس) ص(٣٥)، النجاة (٢/ ١٦٣).

(٢) الشفا (النفس) ص(١٤٧)

(٣) انظر الشفا (النفس) ص(١٤٥)، مبحث عن القوى النفسانية - مطبوع ضمن أحوال النفس ص(١٦٦).

- **القوة المصورة أو قوة الخيال:**

هي قوة تحفظ صور المحسوسات التي تدركها الحواس الخمس، والحس المشترك، وتبقيها فيها بعد غيبة المحسوسات دون أن يكون لها فعل أو تصرف، فهي عبارة عن خزانة تحفظ فقط، وهي في آخر التجويف المقدم من الدماغ.

يقول ابن سينا: "الخيال والمصورة، وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ، تحفظ ما قبله الحس المشترك، من الحواس الجزئية الخمس ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات"(١).

ويرى ابن سينا أن المصورة تكون في خدمة الحس المشترك والقوة المتخيلة، وهي تخدم الحس المشترك بأن تحفظ ما يؤديه إليها من صور المحسوسات، كما تخدم المتخيلة بأن تقدم لها المادة التي حفظتها من صور المحسوسات التي تحتاجها المتخيلة في عملها(٢).

- **القوة الوهمية، أو قوة الوهم:**

هي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الخارجية، كإدراك الشاة العداوة في الذئب، فمثل هذا الإدراك لا يتم عن طريق الحواس الخمس الخارجية، وإنما يتم عن طريق قوة حاسة باطنة هي قوة الوهم، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ.

---

(١) الشفا (النفس) ص(٣٦)، النجاة(٢/ ١٦٣).

(٢) انظر الشفا (النفس) ص(١٥١).

يقول ابن سينا: "... القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه، وإن هذا الولد هو المعطوف عليه، ويشبه أن تكون هي أيضاً المتصرفة في المتخيلات تركيباً وتفصيلاً"(١)

- **القوة الحافظة الذاكرة:**

وهي قوة تقوم بحفظ ما أدركه الوهم من المعاني الجزئية، كما تحفظ المصورة ما أحس به الحس المشترك والحواس من الصور المحسوسة، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ.

يقول ابن سينا: "...القوة الحافظة الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية، ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس"(٢)

ويجعل ابن سينا لهذه القوة وظيفتين: الحفظ، والاستعادة (التذكر)(٣).

- **القوة المتخيلة أو المفكرة:**

هي القوة التي تقوم بالتصرف في صور المحسوسات المحفوظة في المصورة، فقد تستعيدها كما هي، كما يحدث في عملية التذكر، أو تقوم

(١) الشفا (النفس) ص(٣٦)، والنجاة(٢/ ١٦٣)
(٢) الشفا (النفس) ص(٣٧)، والنجاة، المرجع السابق.
(٣) انظر المراجع السابقة.

بتركيب بعضها إلى بعض، أو فصل بعضها عن بعض، على صور وأشكال وهيئات قد تكون مطابقة للواقع أو مخالفة له، ولها دور هام في عملية التذكر، وهذه القوة تسمى بالقياس إلى النفس الحيوانية متخيلة، وبالقياس للنفس الإنسانية مفكرة.

يقول ابن سينا: "..القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ...، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الإرادة..."(١).

ويتضح لنا الآن أن القوى المدركة عند الفلاسفة اثنتان فقط، هما الحس المشترك والوهم، أما القوى الثلاث الأخرى وهي المصورة والذاكرة والمفكرة، فهي قوى ليست مدركة مباشرة، وإنما مساعدة على الإدراك فقط.

النفس الناطقة

القوة التي تتميز بها النفس الناطقة هي قوة العقل، بل إن النفس الناطقة هي قوة العقل وهي الإنسان بالحقيقة، فهي التي تدرك كليات الأشياء - الأنواع والأجناس - وتقف على ماهية الأشياء.

وهذه النفس الناطقة عند الفلاسفة لها تعلق بالبدن من ناحية، ومن ناحية أخرى لها تعلق بعالم العقول والمجردات، لذلك كان لها فعلان أو عملان أو قوتان وهما القوة النظرية، والقوة العملية.

---

(١) الشفا (النفس) ص(٣٦)، والنجاة (٢/ ١٦٣).

يقول ابن سينا: " النفس الإنسانية جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنظيم العلاقة بينهما وبين تلك الجنبة...، فكأن للنفس وجهين: وجه للبدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك، والتأثر منه، فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم، فهذه هي القوة العملية، وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة"[(١)].

والعقل العملي تارة ينسب إلى القوى الحيوانية في الإنسان كالنزوعية، والباعثة، وتارة ينسب إلى المتخيلة والمتوهمة، وتارة ينسب إلى نفسه.

فإذا نسب إلى القوى النزوعية كان مصدر الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها من الأحوال الانفعالية، وهذا يدل أن قوة الانفعال تابعة لقوة الحركة والنزوع، كما يدل أن الحياة الانفعالية تابعة للحركة والعقل معاً.

وإذا نسب العقل العملي للمتخيلة والمتوهمة كان مبدأ التدبير واستنباط الصناعة.

وإذا نسب إلى نفسه تولد منه آراء ذائعة مشهورة، كقولنا أن الكذب قبيح، والظلم فاسد.

(١) الشفا (النفس) ص(٣٨)، وانظر النجاة (٢/ ١٦٣)، أحوال النفس ص(٦٤).

ومجموع هذه القوى العملية متسلط على قوى البدن، فالعقل العملي هو مبدأ سياسة البدن، أو مبدأ الأخلاق كما يقوله ابن سينا، فكان للنفس الناطقة عينين: عيناً تنظر بها إلى البدن، وعيناً تتجه بها إلى المبادئ العالية، وهذه العين هي القوة النظرية، والنفس المجردة[١].

وللقوة العالمة أو النظرية نسباً متفاوتة من قبول الصور الكلية المجردة عن المادة، أو مراتب ومستويات هي:

- **العقل الهيولي أو (العقل بالقوة):**

هو استعداد مطلق لم يخرج من القوة إلى الفعل، وهو موجود لدى كل شخص، والعقل في هذه الحالة هو القوة النظرية في حالتها الابتدائية لم تتقبل شيئاً، فالعقل في هذه الحالة يكون شبيهاً بالهيولي الأرسطية - المادة المطلقة الخالية من أي صورة - وذلك كقدرة الطفل على الكتابة.

يقول ابن سينا: "هذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولي الأولى، التي هي بذاتها ذات صورة من الصور...."[٢]

- **العقل بالفعل أو العقل بالملكة:**

يصبح العقل الهيولاني عقلاً بالفعل، بعد أن تحصل فيه المعقولات، ولا يصبح العقل الهيولاني عقلاً بالفعل وعقلاً بالملكة من تلقاء نفسه، بل يحتاج إلى شيء آخر ينقله من القوة إلى الفعل، وذلك هو العقل

(١) انظر الشفا (النفس) ص(٣٧)، النجاة (٢/ ١٦٣)، أحوال النفس ص(٦٣)، وانظر من أفلاطون إلى ابن سينا، تأليف: جميل صليبا ص(١١٢).
(٢) أحوال النفس ص(٦٦)، وانظر الشفا (النفس) ص(٣٩)، النجاة (٢/ ١٦٥).

الفعال[١] وهو: العقل العاشر في سلسلة العقول السماوية عند الفلاسفة.

يقول ابن سينا: "إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب بالفعل يخرجه، فههنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذ هو السبب في إعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلاً بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية المجردة، ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا طلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا. . . .استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة"[٢]

ويفرق ابن سينا بين العقل بالفعل والعقل بالملكة، فيرى أن العقل بالمكلة هو العقل المتحصل عن معقولات أولية - فطرية - كالمقدمات التي يحصل بها التصديق، مثل أن الكل أعظم من الجزء، وهي تحصل للإنسان بدون اكتساب ولا يدري الإنسان كيف حصلت له، وهذه المعقولات الأولية هي التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية، وهي العلوم الناشئة عن استعمال الفكر[٣].

---

(١) انظر رسالة في معنى العقل، الفارابي- مطبوع ضمن الجمع بين رأيي الحكمين - ص(٣٨-٤١)

(٢) الشفا (النفس) ص(٢٠٨)، النجاة (٢/ ١٦٦)، أحوال النفس ص(١١١).

(٣) انظر الشفا (النفس) ص(٣٩-٤٠)، النجاة (٢/ ١٦٥، ١٦٦).

- **العقل المستفاد:**

يصبح العقل مستفاداً إذا أصبح العقل بالفعل حاصلاً على المعقولات كلها، وأصبح قادراً على إدراك المعقولات المجردة من المادة والصورة المفارقة للمادة كالعقول السماوية.

ولا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد إلا بعد أن تحصل له المعقولات كلها أو جلها معقولة بالفعل.

فالعقل المستفاد عندهم أعلى مرتبة من العقل بالفعل، وهو أشد منه مفارقة للمادة وأقرب من العقل الفعال.

وسمى بالمستفاد لأنه: يستفيد معلوماته ويستمدها ويحصلها من العقل المفارق، والخارج عنه هو العقل الفعال، والعقل المستفاد رئيس العقول جميعاً، كأنه الغاية القصوى للعقول جميعهاً، بل إن العقول عندهم تهيم في ضلالاتها إذا لم تبلغ درجة العقل المستفاد، وذلك لأنه شديد الصلة بالعقل الفعال(١).

- **العقل القدسي:**

وهو العقل الهيولاني إذا خص باستعداد فطري، وقَبِلَ التعلم بلا واسطة، ويسمى استعداده الخاص حدساً(٢)، وهو أعلى مراتب القوى الإنسانية، وهو من خواص الأنبياء(٣).

---

(١) انظر الشفا (النفس) ص(٤٠-٤١)، أحوال النفس ص(٦٥)، النجاة (٢/ ١٦٦).

(٢) الحدس: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، انظر التعريفات للجرجاني ص(١١٢).

(٣) انظر النجاة (٢/ ١٦٨)، أحوال النفس ص(١٢٢).

وجعل ابن سينا وغيره من الفلاسفة لبعض النفوس من القوى ما تستطيع بها أن تؤثر في هيولي العالم فتحدث الأمطار والزلازل.

قال ابن سينا : " لا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن، حتى لا يقتصر فعلها في المادة التي رسم لها وهو بدونها، بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم ما يتصور بأسباب في نفسها، وليس يكون مبدأ ذلك إلا إحداث تحريك وتسكين وتبريد وتسخين. . .كما تفعل في بدنها، فيتبع ذلك أن تحدث سحب ورياح وصواعق وزلازل. وتنبع مياه وعيون وما أشبه ذلك في العالم البشري بإرادة هذا الإنسان "[1].



(١) أحوال النفس ص(١٢٤-١٢٥).

وهذا تلخيص ما تقدم من قوى النفس في التشجير التالي:

- النفس
  - النباتية
    - المنمية
    - المولدة
    - المغذية
  - الحيوانية
    - المدركة
      - الإدراك الخارجي
      - الإدراك الداخلي
    - المحركة
      - الباعثة
      - الفاعلة
  - الإنسانية
    - العقل العملي
    - العقل النظري

❑ المطلب الثاني ❑

وحدة النفس عند ابن سينا

يرى ابن سينا أن النفس واحدة ولو تعددت قواها وأفعالها، لأنها تكمن داخل المبدأ الذي يحتوى كل الأفعال والإدراكات وهو النفس.

خاصة أنه يذهب إلى أن النفس جوهر روحي، وهو لا يتفق مع القول بقسمتها!

ويجعل ابن سينا قوى النفس وظائف تعمل لغاية واحدة، وفي سبيل واحد، ويربط بينها رابط غير جسمي وهو النفس.

وتكون النفوس متداخلة فيما بينها فيدخل الأخص في الأعم قال ابن سينا: "فالصواب أن تجعل النباتية جنساً للحيوانية والحيوانية جنساً للإنسانية، وتأخذ الأعم في حد الأخص"(١).

فهو يذهب إلى ما ذهب إليه أرسطو من القول بتدرج القوى النفسانية تدرجاً يتجه من الأبسط إلى الأكمل، بمعنى أن توجد الوظائف الدنيا في الوظائف العليا، وتكون كالخادمة لها، كما يتضمن وجود الوظائف العليا وجود الوظائف الدنيا، وتكون نسبة الأولى للثانية كنسبة الرئيس للمرؤوس.

وعلى ذلك فإذا كان لكل نفس قوى معينة، فإن قوى النفس النباتية توجد في النفس الحيوانية، وهذه القوى الأخيرة توجد في النفس

---

(١) الشفا (النفس) ص(٣٢).

الإنسانية، بمعنى أن الأولى تكون لكل الكائنات الحية، والثانية لكل الحيوانات، والثالثة للإنسان وحده، وهو الذي تكون النفوس والقوى كلها مجتمعة فيه[1].



(١) انظر دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق تأليف: د.عاطف العراقي ص(٢٠٢)، والدراسات النفسية عند المسلمين، تأليف: د. عبد الكريم العثمان، ص(٨٦).

❑ المطلب الثالث ❑

التعقيب على خصائص النفس عند ابن سينا:

قول ابن سينا والفلاسفة المنتسبين للإسلام في خصائص النفس غير مسلم من عدة وجوه:

١- إن النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية تختلف بالجوهر لا بالأعم والأخص، لأن النفس الإنسانية ليست مجرد مجموعة من القوى أو الوظائف بل لا بد أن تشعر بأفعالها ومقاصدها، فالاختلاف بين الحيوان والإنسان والنبات اختلاف جوهري(١).

٢- قوله في الحس المشترك: إنه قوة تؤدي إليها الحواس صور الجزئيات المحسوسة، فتنطبع فيها صور المعطيات الحسية، وهي مركز تجمع صور المحسوسات والحاكمة في التأليف بينها، باطل لأن هذه هي وظيفة العقل على التحقيق، فهو الذي يؤلف بين المعطيات الحسية.

إذ يتوقف الإدراك الحسي على التجريد العقلي للمحسوسات في مرحلته الأولى، لأن الإدراك الحسي له ثلاث مقومات لا يتحقق إلا باجتماعها وهي وجود المحسوسات في الخارج والإحساس بها وتصورها في العقل.

فيتم إدراكنا للعالم الخارجي بالحواس الظاهرة، وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس، فيقوم الإدراك الحسي للأشياء من الواقع الخارجي على نقل المعطيات الحسية للأشياء على اختلافها إلى العقل

---

(١) انظر دراسات في على الكلام والفلسفة، يحي هويدي(٢٧٤).

ليؤلف بينها.

فلكل حاسة معطيات حسية تختص بها، لا يمكن إدراكها بالحواس الأخرى، والعقل هو الذي يؤلف بين تلك المعطيات الحسية، فيحصل من ذلك إدراك وتصور للشيء المحسوس، ونقل هذه المعطيات من الواقع الخارجي إلى العقل وظيفة الحواس، وتصور المعطيات والتأليف بينها هي خاصية العقل(١).

يقول ابن تيمية ﷺ: "الحاسة لا يميز بها بين الأشياء، بل مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يميز بين الصوت وغيره، بل يحس الصوت، ثم الحكم على الصوت بأنه غير اللون يعرف بغير الحاسة وهو العقل، وبه يعرف غلط الحس إذ الأحول يرى الواحد أثنين، والممرور(٢) يرى الحلو مرا، لكن العقل به يميز سلامة الحس من فساده، إذ قد استقر عنده ما يدرك بالحس السليم، فإذا رأى من له عقل حساً يدرك به خلاف ذلك، علم فساده ونظر في سبب فساده"(٣)

٣- **قوله في قوة الوهم**: إنها قوة تدرك المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الخارجية، إنما يريدون بذلك أن هذا الإدراك مطابق صحيح لما هو موجود في الخارج، وليس مرادهم أن يتوهم في الشيء ما ليس فيه وهو الوهم الكاذب(٤).

---

(١) انظر المعرفة في الإسلام، تأليف: د.عبدالله القرني ص(٤٣٥).

(٢) الممرور: من هاجت به المرة، وهي مزاج من أمزجة البدن. انظر أساس البلاغة، ص(٥٨٩).

(٣) بغية المرتاد لابن تيمية (٢٦٧-٢٦٨)

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية (٦/ ٤٢).

وهذا مردود من وجوه:

١) إن هذا مخالف للمعروف من لغة العرب، ولما يدركه ويشعر به الإنسان، فإن المعنى غير المحسوس الذي يقصدونه هم من قبيل الشعور والمعرفة المرتبط بالتيقن، وذلك أن لفظ الوهم يطلق على تصور ما لا حقيقة له في الخارج، وهذا المعنى المعروف من لغة العرب، إذ كلمة التوهم تستعمل في لغة العرب في جهة الغلط بمعنى الخطأ تارة، وتستعمل بمعنى الظن تارة، ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين، وأما هم فيستعملونها في تصور يقيني، وهو تصور المعاني التي ليست بمحسوسة ولا ريب في ثبوتها كعداوة الذئب للنعجة، وصداقة الكبش لها، وهو في لغة العرب يقال في هذه المعاني: تصورتها وعلمتها وتحققتها وتيقنتها وتبينتها، ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم ولا يقال: توهمتها.

فاصطلاحهم مضاد للمعروف من لغة العرب بل وفي سائر اللغات.

وإذا كان كذلك فالإدراك الصحيح الذي يسمونه هم توهماً وتخيلاً هو نوع من التصور والشعور والمعرفة[١].

٢) إذا كان الوهم مفسراً عندهم بما ذكروه من تصور معنى غير محسوس في الأعيان المحسوسة، ولا يتأدى من الحس، فمعلوم أن هذا تدخل فيه كل صفة تقوم بالحي من الصفات الباطنة كالقدرة والإرادة والحب والبغض، والشهوة والغضب، وأمثال ذلك،[٢] فتصبح كل هذه

---

(١) انظر المرجع السابق.
(٢) انظر المرجع السابق(٦/ ٥١).

الصفات موهومة، وهذا باطل.

٣) على موجب اصطلاحهم فإن الإنسان إذا رأى بئرا محفورة يتصور أنه إن وقع فيها عطب كان هذا بهذه القوة، لأن الحس إنما شهد مكاناً عميقاً، أما كونه يضر الإنسان إذا سقط فيه فهذا لا يعلم بالحس، ولهذا كان من لا تمييز له يسقط في مثل هذا المكان كالصبي والمجنون والبهيمة وإن كان له حس، وهذا ما يسميه الناس عقلاً، فالذي يسميه الناس عقلا سماه هؤلاء وهماً.

ومن المعلوم أن إدراك هذه الأمور هو مما يدخل في مسمى العقل والمعرفة عند عامة العقلاء.

وعلى قولهم فإن كل معنى يدرك في الأعيان المحسوسة فإدراكه بالوهم، فلا يبقى فرق بين الوهميات والعقليات في مثل هذا، إلا كون الوهميات جزئية والعقليات كلية[١].

٤- **قوله في القوة المصورة (الخيال)**: إنها قوة تحفظ ما يتصور من المحسوسات الجزئية، دون أن يكون لها تصرف فيها، وليس مقصودهم تخيل ما لا وجود له في الخارج، بل إن إدراكها صحيح مطابق لما في الوجود الخارجي، وهذا مما يعلم بطلانه، فالخيال في اللغة كالتوهم، يستخدم بمعنى الظن، ويطلق ويراد به أيضاً ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة[٢]، قد تكون مطابقة لما رايته في الخارج وقد تكون مخالفة لما رأيته.

---

(١) انظر المرجع السابق (٦/ ٥٣-٥٤).

(٢) انظر القاموس، الفيروزآبادي ص(١٢٨٧)، مادة (خيل).

٥- **قوله في القوة الحافظة الذاكرة**: إنها هي التي تحفظ ما أدركه الوهم من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الخارجية، كما تحفظ القوة المصورة ما تدركه الحواس من صور المحسوسات الجزئية دون أن يكون لها تصرف فيها.

ومن المعلوم أن حفظ الصور والتذكر و..الخ، كلها عمليات عقلية سواء كان ذلك بقوة واحدة أو بعدة قوى.

ومما يعلم به اضطرابهم في أمر هذه القوى إرجاعها جميعاً إلى القوة الوهمية، يقول ابن سينا: "يشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة، فتكون متخيلة بما تعلم في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها، وأما الحافظة فهي قوة خزانتها[(١)].

٦- **قوله في القوة المتخيلة**: قد أوصله إلى القول بأن النبوة مكتسبة نتيجة الاتصال بالعقل الفعال، فيمكن أن تحصل للفيلسوف، كما حصلت للنبي، فإذا تفرغ الفيلسوف صفى قلبه عندهم وفاض على قلبه من جنس ما فاض على الأنبياء، وعندهم أن موسى ابن عمران عليه السلام كُلم من سماء عقله لم يسمع الكلام من خارج، فلهذا يقولون إنه يحصل لهم ما حصل لموسى وأعظم مما حصل لموسى[(٢)]، وهذا كلام من أبطل الباطل، لأنه يؤدي إلى القول إنه ليس هناك رسول ولا مرسل، ولا مرسل إليه، وليس

---

(١) الشفا (النفس) ص(١٥).

(٢) انظر رسالة في العبادات الشرعية (مطبوع ضمن مجموع الفتاوى) (١٠/ ٣٩٨).

لله مشيئة واختيار في بعث الرسل[١].

كذلك من لوازمها أن النبي كغيره من آحاد المسلمين الذين يرون في المنام أنهم في السماء أو غيرها، فلا يكون للنبي منزلته الخاصة به كنبي[٢].

ومن لوازمها كذلك أن الفيلسوف أفضل من النبي، لأن وصول النبي إلى العقل الفعال يتم عن طريق المتخيلة، في حين أن الفيلسوف يدرك الحقائق عن طريق النظر أو التأمل العقلي، وعند الفلاسفة المعلومات العقلية أفضل من المتخيلة[٣].

٧- إن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان، الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر، وهذا العقل في الأصل مصدر عقل يعقل عقلا كما يجيء في القرآن: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣] وهذا مثل لفظ السمع فإنه في الأصل مصدر سمع يسمع سمعاً، ثم يعبر بهذه الألفاظ عن القوى التي يحصل بها الإدراك فيقال للقوة التي في العين بصر، والقوة التي يكون بها السمع سمع، وبهذين الوجهين يفسر المسلمون العقل.

(١) انظر الصفدية لابن تيمية(١/ ٦)، والتسعينية له(١/ ٢٧٢-٢٧٤).
(٢) انظر الرد على المنطقين لابن تيمية ص(٥١٣).
(٣) انظر النبوات، ابن تيمية ص(٢٤٨)، و الفلاسفة الإسلاميين والصوفية وموقف أهل السنة منهم، تأليف: د. عبد الفتاح فؤاد ص(٤٨).

وأما تسمية الشخص العاقل عقلاً أو الروح عقلاً، فهذا وإن كان يسوغ نظيره في اللغة فقد يسمون الفاعل الشخص بالمصدر، فيسمى عدلاً وصوماً وفطراً، فليس هذا من الأمور المطردة في كلامهم، فلا يسمون الآكل والشارب أكلاً وشرباً، ولو كان ذلك مما يسوغ في القياس بحيث يسوغ أن يسمى كل فاعل باسم مصدره، فهذا إنما يسوغ في الاستعمال لا في الاستدلال.

وعليه فليس لأحد أن يسمى الجوهر القائم بنفسه عقلا ثم يحمل عليه كلام النبي ﷺ[1].

٨- **قوله في العقل القدسي**، والذي هو خاصية النبي، وذلك بقوة الحدس، بحيث يحصل له من العلم بسهوله ما لا يحصل لغيره إلا بكلفة شديدة، وحاصل ذلك أن هذا الإنسان أذكى من غيره، وأن العلم عليه أيسر من غيره[2].

وهذا قول صريح بأن كل من كان هذا حاله فإنه يستطيع أن يصبح نبياً، وهذا باطل كما سبق بيانه قريباً في القوة المتخيلة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "الفلاسفة الذين يزعمون أن الفيض دائم من العقل الفعال، وإنما يحصل في القلوب بسبب استعداد الأشخاص فأي عبد كان استعداده أتم كان الفيض عليه أتم من غير أن يكون من الملأ الأعلى سبب يخص شخصاً دون شخص بالخطاب والتكليم.

---

(١) بغية المرتاد، ابن تيمية(٢٥١-٢٥٢).

(٢) انظر الصفدية، ابن تيمية(١/٦).

وليس هذا مذهب المسلمين بل ولا اليهود ولا النصارى، بل هؤلاء كلهم إلا من ألحد منهم متفقون على أن الله سبحانه خصص موسى بالتكليم دون هارون وغيره، وإنه يخص بالنبوة من يشاء من عباده، لا أنه بمجرد استعداده يفيض عليه العلوم من غير تخصيص"(١).

٩- قوله إن لبعض النفوس قوة تستطيع أن تتصرف في هيولي العالم، كما أن العائن له قوة نفسانية يؤثر بها في المعيون، ويزعم أن خوارق العادات التي للأنبياء هي من هذا القبيل، وهذا قول باطل، إذ من المعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية، كانقلاب العصا ثعباناً لموسى عليه السلام ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العصي والحبال، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعية، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيواناً أصلاً، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصاً تصير حية لا بقوى نفس ولا بسحر ولا غير ذلك، بل الساحر غايته أن يتصرف في الأحوال بفعل ما يحدث عنه الأمراض والقتل ونحو ذلك مما يقدر عليه سائر الآدميين، فإن الإنسان يمكنه أن يضرب غيره حتى يمرضه أو يقتله، فالساحر والعائن وغيرهما ممن يتصرف بقوى الأنفس يفعل في المنفصل ما يفعله القادر في المتصل.

فهذا من أفعال العباد المعروفة المقدروة، وأما قلب الأعيان إلى ما ليس في طبعها الانقلاب إليه كمصير الخشب حيواناً حساساً متحركاً بالإرادة يبلع عصياً وحبالاً ولا يتغير، فليس هذا من جنس مقدور البشر لا معتاداً ولا نادراً، ولا يحصل بقوى نفس أصلاً، ولهذا لما رأى سحرة

(١) شرح الأصفهانية، ابن تيمية ص(١٦٠).

فرعون ذلك علموا أنه خارج عن طريقة السحر: ﴿فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ۝٤٦ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٧﴾ [الشُّعَرَاء: ٤٦-٤٧][١].

وكذلك فتأثير النفوس مشروط بشعورها، فإن النفس حية مريدة تفعل بإرادتها، ففعلها مشروط بإرادتها، والفعل الاختياري الإرادي مشروط بالشعور، وخوارق العادات التي للأنبياء منها ما لا يكون النبي شاعراً به ومنها ما لا يكون مريداً له، فلا يكون ذلك من فعل نفسه، بل ومنها ما يكون قبل وجوده ووجود قدرته، ومنها ما يكون بعد موته ومفارقة نفسه لهذا العالم، ومن المعلوم أن ما يكون قبل أن تصير لنفسه قوة ونحو ذلك يمتنع أن يكون مضافاً إلى قوته، فإن المعدوم لا قوة له.

ومن معجزاته قبل وجوده، مثل قصة أصحاب الفيل قبل مولد ﷺ، أتوا بالفيل إلى مكة وأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول، كان ذلك كرامة للنبي ﷺ المبعوث بحرمة البيت، وكان عام الفيل عام مولده ﷺ، ولم تكن له قوة نفسانية يؤثر بها ولا شعور بما جرى ولا إرادة له في ذلك، ومما حصل بعد موته حفظ الله كتابه الذي جاء به وإبقائه مئات السنين مع كثرة الأمة وتفرقها في مشارق الأرض ومغاربها، وهذا الكتاب محفوظ[٢].

ومع هذا فإن الأنبياء خصهم الله بفضائل ومحاسن ومكارم أخلاق يميزهم بها عن غيرهم، فمن قال إن الله خص النبي بقوى في نفسه وأراد بذلك إثبات خصائص وفضائل له فهذا حق، وإن قال إن هذه الخصائص

---

(١) انظر الصفدية لابن تيمية(١/ ١٣٧-١٣٨).
(٢) انظر المرجع السابق(١/ ٢٢٣).

تكون أسباباً لخوارق عادات يكرمهم الله بها وتكون معجزات وكرامات، أو قال نفس هذه الخصائص والفضائل مما خرقت له فيها العادة، فهذا مما لا ينكر، ولكن يبقى الكلام في أمور:

أحدها: لا يظن أن جميع خوارق العادات هذا سببها، فإن هذا باطل قطعاً، فلا ينكر أن يكون الله خص الأنبياء بفضائل خرق لهم بها العادة ولا ننكر أن تكون تلك الفضائل سببا لخرق عادات أخرى، لكن دعوى المدعي أن تلك القوى التي فضلوا بها على غيرهم هي الموجبة لما جاءوا به من أنواع الآيات، وأنواع المعجزات الخارقة للعادات، الحاصلة في العالم في السموات والأرض والهواء والسحاب والحيوان والأشجار والجبال وغير ذلك هو الباطل، لأن من هذه الأمور ما لا يمكن أن تكون قوى النفس سبباً له، إما لعجزها عن ذلك أو لعدم قبول ذلك لتأثير النفوس.

كما أن النفوس لا تكون موجبة لوقوف الشمس وانشقاق القمر، واهتزاز العرش، وانتثار الكواكب، وانقلاب الخشب حية عظيمة، وخروج الناقة من تراب، وإحياء الموتى والحيوان، وإحياء الطيور الأربعة بعد تمزيقها، وإنزال المائدة وغير ذلك مما نبه عليه.

الثاني: لا يظن أن هذا هو مجرد النبوة، وأن من حصلت له هذه الخصال التي ذكروها فقد صار نبياً، فإن كثيراً من آحاد المؤمنين تحصل له قوة علمية في نفسه، وقوة عملية في نفسه يكون بها مؤثراً، ويحصل له إحساس باطن فيرى ويسمع في باطنه، وهو من آحاد المؤمنين، فمن جعل هذا حد النبي ومنتهاه كان مبطلاً جاحداً لحقيقة ما خص الله به أنبياءه.

والمقصود أن ما أثبتوه من الفضائل الثابتة للأنبياء لا تنكر إذا كانت حقاً، لكن اقتصارهم على هذا الحد باطل، وجعلهم أن هذا هو السبب لخوارقهم باطل[١].



(١) انظر الصفدية لابن تيمية (٢٢٨-٢٢٩).

المطلب الرابع

التعقيب على القول بوحدة النفس

جعل ابن سينا للنفس عدة قوى وجعل لكل قوة تجويف من الدماغ، وهنا يتبادر سؤال إلى الذهن وهو: أين النفس من هذه التجاويف؟

وفي الحقيقة أن الذي يقرأ كلام ابن سينا في النفس وقواها يجد أن النفس لا وجود لها، وإنما الوجود كله لقواها.

وإذا وصلنا إلى هذه النتيجة، فما السبيل إلى وحدة النفس بعد كل هذه الوظائف المتعددة التي حرص ابن سينا أن يعين لكل وظيفة منها جزءا من الجسم وقسماً من تجاويف المخ![١]

فالقول بوحدة النفس مع القول بتعدد قواها قول فيه تناقض ظاهر.

كذلك فقوى النفس منفصلة، وهذا دليل على انقسامها وكثرتها، مثال ذلك نجد عندهم أن القوى النباتية في النبات منفصلة عن القوى الحساسة، والقوى الناطقة.

ونجد النفس النباتية والنفس الحساسة معاً في الحيوان، من غير أن يكون معها نطق، إذن فكل قوة من هذه القوى مستقلة عن الأخرى[٢]، وهذا تعارض واضح مع القول بوحدتها.

مع أن القول بأن النفس البشرية واحدة قول صحيح كما يأتي بيانه إن شاء الله.

---

(١) انظر دراسات في علم الكلام والفلسفة، يحي هويدي ص(٢٥٣).

(٢) انظر من أفلاطون إلى ابن سينا، جميل صليبا ص(١١٥).



المبحث الثاني

بيان خصائص النفس والروح عند ابن القيم رحمه الله

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: تقسيم النفس عند ابن القيم رحمه الله
- المطلب الثاني: وحدة النفس عند ابن القيم رحمه الله

المطلب الأول

تقسيم النفس عند ابن القيم رحمه الله:

قسم ابن القيم رحمه الله النفس كما قسمها القرآن إلى ثلاثة أحوال باعتبار صفاتها: وهي النفس المطمئنة، والنفس اللوامة، والنفس الأمارة بالسوء.

فقد تكون النفس تارة أمارة، وتارة لوامة، وتارة مطمئنة، بل في اليوم الواحد والساعة الواحدة يحصل منها هذا وهذا[١].

وهذا التقسيم لأحوال النفس هو باعتبار الصفة الغالبة عليها، فهي واحدة باعتبار ذاتها وثلاث باعتبار صفاتها[٢].

وإليك بيانها:

النفس المطمئنة

هي النفس المؤمنة الساكنة الموقنة، أيقنت أن الله ربها فأخبتت لذلك، وقيل إنها مطمئنة لأنها بشرت بالجنة عند الموت فأُمِنت عذاب الله.[٣]

قال ابن القيم رحمه الله عن هذه النفس: " فتسمى مطمئنة باعتبار طمأنينتها إلى ربها بعبوديته ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه والرضا به والسكون إليه "[٤].

---

(١) انظر إغاثة اللهفان، ابن القيم (١/ ٩٣-٩٤)
(٢) انظر مجموع الفتاوى، ابن تيمية(٩/ ٢٩٤)، وإغاثة اللهفان، ابن القيم(١/ ٩٤).
(٣) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي(٢٢/ ٢٨٤)، وإغاثة اللهفان (١/ ٩١).
(٤) الروح ص(٦٦٥).



وهي مذكورة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾ [الفَجر: ٢٧].

النفس اللوامة

هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾﴾ [القِيَامَة: ٢].

واختلف في المراد باللوامة:

١- فقيل: هي التي لا تثبت على حال واحدة اخذوا اللفظة من التلوم، وهو التردد فهي كثيرة التقلب والتلون.

٢- وقالت طائفة: اللفظة مأخوذة من اللوم ثم اختلفوا:

- فقالت فرقة: هي نفس المؤمن وهذا من صفاتها المجردة كقول المؤمن: ما أردت بهذا، لم فعلت هذا، كان غير هذا أولى أو نحو هذا من الكلام.
- وقالت أخرى: هي نفس المؤمن توقعه في الذنب ثم تلومه عليه، فهذا اللوم من الإيمان، بخلاف الشقي فإنه لا يلوم نفسه على ذنب بل يلومها وتلومه على فواته.
- وقالت طائفة: بل هذا اللوم للنوعين، فإن كل أحد يلوم نفسه براً كان أو فاجراً، فالسعيد يلومها على ارتكاب معصية الله وترك طاعته، والشقي لا يلومها إلا على فوات حظها وهواها.

٣- وقالت فرقة أخرى: هذا اللوم يوم القيامة، فإن كل أحد يلوم نفسه إن كان مسيئاً على إساءته وإن كان محسناً على تقصيره.

قال ابن القيم رحمه الله بعد أن ذكر هذه الأقوال: "وهذه الأقوال كلها حق ولا تنافي بينها، فإن النفس موصوفة بهذا كله، وباعتباره سميت لوامة ولكن اللوامة نوعان:

لوامة ملومة وهي النفس الجاهلة الظالمة التي يلومها الله وملائكته.

ولوامة غير ملومة وهي التي لا تزال تلوم صاحبها على تقصيره في طاعة الله مع بذله جهده، فهذه غير ملومة.

وأشرف النفوس من لامت صاحبها في طاعة الله، واحتملت ملام اللائمين في مرضاته، فلا تأخذها فيه لومة لائم، فهذه قد تخلصت من لوم الله، وأما من رضيت بأعمالها ولم تلم نفسها، ولم تحتمل في الله ملام اللوام فهي التي يلومها الله عز وجل"(١).

النفس الأمارة بالسوء

وهي التي يغلب عليها إتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي، إلا من عصمه الله تعالى.

وقد ذكرها الله في قوله عن نبي الله يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٥٣﴾ [يُوسُف: ٥٣].

قال ابن القيم عن هذه النفس: "وأما النفس الأمارة فهي المذمومة فإنها التي تأمر بكل سوء وهذا من طبيعتها، إلا ما وفقها الله وثبتها وأعانها"(٢)



(١) الروح (٦٧٨-٦٧٩)، وانظر إغاثة اللهفان (١/ ٩٣).

(٢) الروح (٦٨٠)، وانظر إغاثة اللهفان (١/ ٩٢).

❑ المطلب الثاني ❑

وحدة النفس عند ابن القيم رحمه الله:

ذهب ابن القيم رحمه الله كما سبق بيانه إلى أن النفس ذات قائمة بنفسها، وقرر أن النفس واحدة وإن تعددت صفاتها.

يقول رحمه الله: " فاختلف الناس: هل النفس واحدة، وهذه أوصاف لها، أم للعبد ثلاث أنفس: نفس مطمئنة ونفس لوامة ونفس أمارة:

فالأول: قول الفقهاء والمتكلمين وجمهور المفسرين وقول محققي الصوفية.

والثاني: قول كثير من أهل التصوف.

والتحقيق: أنه لا نزاع بين الفريقين فإنها واحدة باعتبار ذاتها، وثلاث باعتبار صفاتها، فإذا اعتبرت بنفسها فهي واحدة، وإن اعتبرت مع كل صفة دون الأخرى فهي متعددة، وما أظنهم يقولون إن لكل أحد ثلاث أنفس: كل نفس قائمة بذاتها مساوية للأخرى في الحد والحقيقة، وأنه إذا قبض العبد قبضت له ثلاث أنفس كل واحدة مستقلة بنفسها.

وحيث ذكر سبحانه النفس وأضافها إلى صاحبها فإنما ذكرها بلفظ الإفراد، وهكذا في سائر الأحاديث، ولم يجيء في موضع واحد نفوسك ونفوسه ولا أنفسك وأنفسه"(١).

ومع قول ابن القيم بوحدة النفس إلا أن تقريره يختلف عن تقرير

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٩١).

الفلاسفة لوحدة النفس:

فالفلاسفة - وعلى رأسهم ابن سينا - اعتمدوا في تقرير ذلك على أقيسة عقلية من كلام فلاسفة اليونان، أما ابن القيم رحمه الله فقد اعتمد في قوله هذا على القرآن الكريم والسنة المطهرة، كما سبق بيانه بالأدلة. هذا من ناحية المصدر.

ومن ناحية النتيجة، فما توصلوا إليه من القول بوحدة النفس يتعارض مع قولهم بتعدد خصائصها، فهي عندهم ثلاث أنفس نباتية، وحيوانية، وناطقة، ومع ذلك هي ذات واحدة، فهذا تناقض، سبق بيانه.

أما ابن القيم فقوله بوحدة النفس لا يتعارض مع قوله بصفات النفس، لأن هذه الصفات صفات للذات، لا تمنع من وحدتها، فهي تارة تكون لوامة وتارة تكون أمارة وتارة تكون مطمئنة. كما أمتاز ابن القيم رحمه الله بتقريره الأصيل في بيان صفات النفس وبيان وحدتها، حيث ذكر بعد ذكره الأدلة من الكتاب الكريم في بيان صفاتها، وجه دلالة الآيات على وحدتها من اللغة العربية في قوله كما سبق: إن كلمة نفس في إضافتها لصاحبها لم تأت مجموعة أبداً، لا في الكتاب ولا في السنة، بل جاءت بصيغة الإفراد، مما يؤيد أنها واحدة، والله أعلم.





الفصل الخامس

علاقة النفس والروح بالجسد
عند ابن سينا وابن القيم.

وفيه مبحثان:

◆ **المبحث الأول:** علاقة النفس والروح بالجسد عند ابن سينا.

◆ **المبحث الثاني:** علاقة النفس والروح بالجسد عند ابن القيم.



علاقة النفس والروح بالجسد عند ابن سينا:

وفيه مطالب:

- **المطلب الأول:** إثبات وجود النفس عند ابن سينا
- **المطلب الثاني:** حدوث النفس عند ابن سينا
- **المطلب الثالث:** علاقة النفس بالبدن، عند ابن سينا
- **المطلب الرابع:** خلود النفس عند ابن سينا
- **المطلب الخامس:** تعقيب على علاقة النفس بالجسد عند ابن سينا

المطلب الأول

إثبات وجود النفس عند ابن سينا

اهتم ابن سينا بهذه المسألة ورأى أن من أول ما يجب أن يتكلم فيه هو إثبات وجود النفس، فاعتنى بذلك عناية تامة، إذ يعتبره هدفاً من أهدافه، ومقصداً أولاً يجب الإيمان به، ويسوق الدليل تلو الدليل، حتى لم يأتي أحد ببرهنة كبرهنة ابن سينا على وجود النفس في استيعابها وتنوعها[١].

وإليك براهينه على ذلك:

١) برهان الحركة: وهو قائم على أن جسم الحيوان أو الإنسان ليس مصدراً للحركات التي يقوم بها، بل يتقبلها عن مصدر آخر هو النفس.
يقول ابن سينا: " إنا قد نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة بل نشاهد أجساماً تغتذي وتنمو وتولد المثل، وليس ذلك لجسميتها، فبقي أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال. . . . ،فإنا نسميه نفساً "[٢].

٢) برهان إدراك العلاقات: يقوم هذا البرهان على التفرقة بين أفعال الإنسان وغيره من أفعال الحيوان، فالإنسان وحده القادر على تصور المعاني العامة المجردة، وتصور العلاقة القائمة بين الأشياء،

---

(١) انظر الشفا (النفس) ص(٥)، و في الفلسفة الإسلامية، مدكور(١/ ١٣٧).
(٢) الشفا (النفس) ص(٥).

وكل هذا يدل على أن النفس لا الجسم هي الجوهر الذي تنسب إليه هذه القدرة على الإدراك.

كذلك فإن النفس تستطيع أن تدرك العلاقة بين ما يحسه الإنسان،أو ما يفكر فيه، وما يثير فيه هذا الإحساس أو ذلك التفكير من انفعال معين كالغضب أو السرور، حتى إذا تأصلت هذه العلاقة وتكررت أصبحت طبعاً وعادة وأذعن الجسم تمام الإذعان لذلك الانفعال.

يقول ابن سينا: " إن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه، ليست موجودة لسائر الحيوان. "(١)

٣) برهان الوحدة "الأنا" : يقول ابن سينا: "الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري واشتهيته، أو غضبت منه، وكذا يقول أخذت بيدي ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني، وسمعت بإذني وتفكرت في كذا، وتوهمته وتخيلته، ويعلم بالضرورة أن في الإنسان شيء جامع يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال، ويعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء البدن مجتمعاً لهذه الإدراكات والأفعال، فإنه لا يبصر بالأذن، ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرجل، ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل، إذن فالإنسان الذي يشير إلى نفسه "أنا" مغاير لجملة البدن فهو شيء وراء البدن"(٢).

٤) برهان الاستمرار: خلاصته: أن الجسد عرضة للتغير والتبدل،

---

(١) المرجع السابق، ص(١٨١-١٨٤).

(٢) رسالة في النفس الناطقة - مطبع ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا - ص(١٨٤).

والزيادة والنقصان، أما النفس فباقية على حالها، فإن الإنسان إذا صام عن الغذاء مدة من الزمن نقص جسمه، لذلك كان مهمة الغذاء إعادة ما تحلل من جسمه.

يقول ابن سينا: "تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك، هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيراً من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزائك ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء، بدل ما تحلل من بدنه. . . .فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبقى شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة،بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن، وأجزائه الظاهرة والباطنة"[(١)].

٥) برهان الرجل الطائر، أو المعلق في الفضاء: وخلاصته : افتراض أن رجلاً ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية، ثم غطى وجهه بحيث لا يرى شيئاً مما حوله، وترك في الهواء، كيلا يحس بأي احتكاك أو اصطدام أو مقاومة، ووضعت أعضاؤه، على وضع يحول دون تماسها أو تلاقيها، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا في أنه موجود، وإن كان يعز عليه إثبات وجود أي جزء من أجزاء جسمه، بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم، والوجود الذي تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق، وإذا فرض أنه تخيل في هذه اللحظة يداً أو رجلاً، فلا يظنها يده أو رجله، وعلى

(١) المرجع السابق، ص(١٨٣).

هذا إثبات أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم بأسره، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة، وهو النفس[١].



(١) انظر الشفا (النفس) ص(١٣)، والإشارات لابن سينا(٢/ ٣٤٤).

❑ المطلب الثاني ❑

حدوث النفس عند ابن سينا

جمع ابن سينا في حدوث النفس وقدمها بين قول أرسطو القائل بحدوثها، وأفلاطون القائل بقدمها، وهو في ذلك كله يعتبر متناقضاً، كعادته في محاولته الجمع بين أقوال الفيلسوفين. وإليك بيان ذلك:

يقول في بيان حدوثها بعد حدوث البدن الصالح لها - وهو الغالب عليه في مؤلفاته- : " إن النفس تحدث عندما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها، فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدنٍ ما -ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى- هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله، والاهتمام بأحواله، والانجذاب إليه، تخصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره: "[1]

وقد برهن على حدوثها بأنها لو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان فإنها إما واحدة أو كثيرة، وكلا الفرضين والقولين باطل، وقد قرر بطلان ذلك: بأنها لو كانت واحدة فهي إما أن تبقى على وحدتها أو تكثر عند التعلق بالأبدان، ومحال أن تكثر عند التعلق بالأبدان لأنها مجردة، والواحد المجرد لا ينقسم.

وإن كانت باقية على وحدتها ولم تكثر عند التعلق بالأبدان كانت النفس الواحدة مشتركة بالأبدان وهذا معلوم البطلان بالضرورة.

أما بطلان كونها كثيرة قبل التعلق بالأبدان فهي إما أن تكون متماثلة

---

(١) الشفا (النفس) ص(١٩٩)، وانظر الأضحوية، لابن سينا ص(٩٠).

أو مختلفة وكلاهما محال، أما استحالة التماثل لأن وجود المثلين في محل واحد محال، لهذا يستحيل وجود سوادين في محل واحد، ومحال أيضاً اختلافهما، لأن النفس الإنسانية واحدة بالنوع وإنما تتماثل بالأبدان التي تكون حادثة معها(١).

أما قوله بقدمها فمستفاد من قصيدته العينية التي يرى فيها أن النفس موجودة قبل البدن - كما هو قول أفلاطون - وأنها هبطت إليه من العقل الفعال، فيقول في أولها(٢):

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاءُ ذاتُ تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما ... كرهت فراقك وهي ذات تفجع
ألفت وما سكنت، فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ... ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها ... عن ميم مركزها بذات الأجرع(٣)
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعالم والطلول الخضع

وللباحثين في هذه القصيدة آراء، منهم من أنكر نسبتها لابن سينا.

ومنهم من فسر هبوط النفس هبوطاً مجازياً لا حقيقياً، فبين أن

---

(١) انظر الدراسات النفسية عند المسلمين، العثمان ص(١٠٣)، الشفا (النفس) ص(١٨٩).
(٢) انظر للقصيدة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة ص(٤٦٦).
(٣) الأجرع والجرعاء: الأرض ذات الحزونة تشاكل الرمل، وقيل هي الرملة السهلة المستوية، اللسان (٩/ ٣٩٦) مادة (جرع).

العبارة تدل على رفعة النفس ورغبتها في السمو بالبدن.

ومنهم من يرى أن المحل الأرفع هو العقل الفعال - واهب الصور[١] - الذي يزعمون أن النفوس البشرية تفيض منه، وبهذا التوجيه تنسجم القصيدة مع رأي ابن سينا المشهور عنه القائل بحدوث النفس[٢]. وهو الأقرب جمعاً بين قوليه، والله أعلم.



(١) أول من قال بهذا التعبير الفاربي، واخذ به من بعده ابن سينا، والغزالي، انظر في الفلسفة الإسلامية، مدكور (١/ ١٨٠).

(٢) انظر الدراسات النفسية عند المسلمين، العثمان ص(٩٧)، التراث النفسي عند المسلمين تأليف: د. محمد شحاته، ص(٣٧٧).

❑ المطلب الثالث ❑

علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا:

النفس والجسم عند ابن سينا متصلان اتصالاً وثيقاً، ومتعاونان دون انقطاع، فلولا النفس ما كان الجسم، لأنها مصدر حياته، والمدبرة لأمره، ولولا الجسم ما كانت النفس، فإن تهيؤه لقبولها شرط وجودها، ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن وجدت المادة الجسمية المعدة لها، فهي منذ نشأتها تواقة إلى الجسم ومتعلقة به ومخلوقة لأجله[١].

ولكي يربط ابن سينا بين الجسمي والنفسي في تقريره لعلاقة النفس بالجسد لجاء إلى طبه في توزيع قوى النفس على تجاويف الدماغ، ثم شرح الجهاز العصبي في ضوء ما وصل إليه التشريح في عهده، حتى وصل في نهاية المطاف إلى أن القوى النفسية والانفعالات بحاجة إلى خادم يربط بينها وبين الجسم، ومطايا تحمل أثارها، فيجعل ذلك كله بجسم بخاري لطيف يتدفق في الأعصاب وينتشر في الجسم جميعه، يخرج من القلب ويمتدد إلى سائر الأطراف.

وهذا الجسم هو الروح التي تمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة، وتربط القوى والانفعالات النفسية بعضها ببعض، فتحمل إلى أعضاء الحس القوى الحاسة، وتنقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ، كما تنقل الأوامر الحركية من المركز الدماغي إلى أعضاء الحركة[٢].

---

(١) انظر الشفا (النفس) ص(١٩٧)، في الفلسفة الإسلامية، مدكور(١/ ١٦٩).
(٢) انظر الشفا (النفس) ص(٢٣٢)، في الفلسفة الإسلامية، مدكور(١/ ١٧١).

فالقلب عند ابن سينا هو الجزء الرئيسي الذي يلتقي فيه الروحي بالمادي، والجسمي بالعقلي، والدماغ يشرف على الجهاز العصبي، ويتقبل الإحساسات ويدفع إلى الحركة، لكنه خاضع للقلب ومحتاج إلى الحرارة العضوية التي يبعث بها إليه[١]

وبهذا نصل إلى أن ابن سينا يرى أن علاقة النفس بالبدن علاقة عرضية لتدبيره وتصريفه، ويظهر هذا جلياً في قوله: "فإذا كانت النفس واحدة فيجب أن يكون لها أول تعلق بالبدن، ومن هناك تدبره وتنميه، وأن يكون ذلك بتوسط هذا الروح، ويكون أول ما تفعل النفس يفعل العضو الذي بوساطته تنبعث قواها في سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح، وأن يكون ذلك العضو أول متكون من الأعضاء وأول معدن لتولد الروح، وهذا هو القلب"[٢].



---

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) الشفا (النفس) ص(٢٣٢).

❑ المطلب الرابع ❑

خلود النفس عند ابن سينا

تأثر ابن سينا كثيراً بنظرية أفلاطون في خلود النفس، والذي يرى خلودها بعد مفارقة البدن، وهذا الخلود هو البعث والمعاد في تصوره، فالمعاد عنده هو الخلود الروحاني للنفس فقط في عالم المجردات.

وهو في هذا قد لا يتفق مع أرسطو الذي أضحى موقفه غير واضح في هذه المسألة، ويظهر رأي ابن سينا في هذه المسألة من خلال قصيدته العينية التي يقول فيها في هذا الموضوع[(١)]:

حتى إذا قرب المسير من الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
هجعت وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصرت ما ليس يدركَ بالعيونِ الهجع
وغدت مفارقة لكل مخلّفٍ عنها حليف التُّرْبِ غير مُشَيِّع

ومراده بهذه الأبيات: أنه إذا اقترب الرحيل أي مفارقة النفس للبدن، والاتصال بالفضاء الواسع - أي عالم المعقولات - لأنه أوسع من عالم المحسوسات، نامت أو ماتت النفس والذي عبر عنه بـ(الهجوع)، فأبصرت بعد الموت الحقائق التي كان البدن يمنع النفس من الإطلاع عليها بسبب اتصالها به، لأن تجرد النفس لا يحصل إلا إذا فارقت البدن بالنوم أو الموت.

وبعد ذلك تصبح مفارقة للبدن الذي عبر عنه بـ(المخلف)، أي المعطل المتروك، وذلك بسبب مفارقة النفس له، والذي يصبح عند ذلك

---

(١) انظر للقصيدة عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة (٤٦٦).

ليس له قيمة ويوضع في التراب[١].

براهين خلود النفس عند ابن سينا:

لم يتوقف ابن سينا عند قوله بخلود النفس فقط، بل برهن على ذلك ببراهين تتلخص فيما يلي:

١- لما كانت النفس جوهراً كاملاً، وكان اتصال النفس بالبدن اتصالاً عرضياً، وجب أن لا تموت بموت البدن، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء أخر ينبغي أن يكون متعلقاً به نوع تعلق، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال، والعلاقة بينهما هي مجرد علاقة تدبير وتصرف، فلما لم يكن بينهما علاقة مكافئة في الوجود، أو متقدمة أو متأخرة في الوجود، فإن فساد البدن وعدمه بالموت لا يؤدي إلى فساد النفس وعدمها[٢]. فلما كانت علاقة النفس بالبدن علاقة سيد بمسود، كان فناء البدن وبقاءه عند النفس على حد سواء[٣].

٢- إن النفس لا تقبل الفساد لأنها جوهر روحاني بسيط، موجودة بالفعل، فلو قبلت الفناء كان البسيط فعل وقوة في آن واحد وهذا محال، فلما كانت النفس جوهراً بسيطًا، والبسائط لا تنعدم متى وجدت، كما أن الأشياء القابلة للفساد لابد أن يكون فيها قوة وفعل، فعل أن تبقى وقوة أن تفسد، وهذا محال في البسائط، لأن

---

(١) انظر التراث النفسي عند المسلمين، د.محمد شحاته (٣٨٥-٣٨٧).

(٢) انظر الشفا (النفس) ص(٢٠٢)، والنجاة (٢/ ١٨٥-١٨٧).

(٣) انظر الشفا (النفس) المرجع السابق، و في الفلسفة الإسلامية، مدكور(١/ ١٨١).



البسائط لا يوجد فيها قوة وفعل[1].

٣- إن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة، والنفوس الفلكية، وهذه باقية خالدة، فكل ما شابهها خالد بخلودها، وبما أن النفس الإنسانية فائضة من واهب الصور، وهذا العقل جوهراً أزلياً باقياً، فالنفس باقية ببقاء علتها[2].

وخلود النفس عند ابن سينا معناه: أن النفس ترجع إلى عالم العقول، ويرى أن كمالها الذي تبلغ به السعادة مرتبط ببلوغ النفس الناطقة أو الجوهر العاقل كماله، وهو أن يصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ومعقولاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ويصير إلهاً بعد أن كان هيولانيا، فيصبح من العقول التي هي من عالم الفعل دائماً[3].

يقول ابن سينا: " كمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه، يتمثل فيه الوجود كله على ما هو مجرداً عن الشوب، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحية السماوية، والأجرام السماوية، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات فهذا الكمال هو الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل "[4]

ويعتبر ابن سينا البدن مانعاً للنفس من الشعور بلذة الإطلاع على

---

(١) انظر الشفا (النفس) ص(٢٠٥)، والنجاة (٢/ ١٨٧).

(٢) انظر رسالة في معرفة النفس الناطقة، - مطبوع ضمن كتاب أحول النفس - ص(١٨٣).

(٣) انظر النجاة (٣/ ٢٩٣)، و الأضحوية في المعاد ص(١٨٤-١٥٢).

(٤) الإشارات والتنبيهات(٤/ ٢٢).

المعقولات حتى إذا فارقته النفس شعرت بذلك، فالنفس عنده بحاجة إلى البدن في البداية، ثم النفس تصبح في غنى عنه، ويغدو مناط سعادتها وشقاوتها في الخلاص منه، فالنفوس التي توفرت لديها أسباب السعادة إنما يمنعها من الشعور بها البدن، فإذا تخلصت منه استذوقت سعادتها، واستكملتها، والنفوس التي توفرت لديها أسباب الشقاوة أنما يحول بينها وبين الشعور بها البدن وشواغله، فإذا تخلصت منه تأذت وتألمت(١).

يقول ابن سينا: "والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصل لهم اللذة العليا"(٢).

ويقول: "و اعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن، إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها، لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع إليها فراغ فأدركت من حيث هي منافية.

وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة، وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية"(٣).

فالنفس عنده جوهر لا يفنى يصاحب الجسم إلى حد محدود تتمكن به من المعرفة الصرفة إلى المعرفة بالفعل، ثم تتخلص منه إلى غير رجعة، فتخلص إلى عالم المجردات، فتلذذ بإدراكاتها وكمالاتها، أو

---

(١) انظر تهافت الفلاسفة (٢٨٠-٢٨١)

(٢) الإشارات والتنبيهات(٤/ ٣٢)، وانظر الاضحوية ص(١٢٥).

(٣) الإشارات والتنبيهات(٤/ ٢٧).

تتألم بنقصان إدراكاتها وفقد كمالاتها، ومعنى هذا إنكار البعث الجسماني، وما يترتب عليه من نعيم وعذاب.



❑ المطلب الخامس ❑

تعقيب على علاقة النفس بالجسد عند ابن سينا

أولاً: برهنته على وجود النفس:

المتأمل في البراهين التي ساقها ابن سينا على إثبات وجود النفس يجد أنها لا تزيد على إثبات أن النفس غير الجسد، فالنفس كما تظهرها البراهين التي ذكرها قوة لحركة الجسم، وقوة لإدراك العلاقات التي يعجز عن إدراكها الجسد، وقوة للجمع بين الإدراكات والأفعال المختلفة التي تصدر عن الجسد، وقوة تشعر الإنسان بهويته بينما يعجز الجسد عن ذلك تماماً.

وكل هذا من شأنه أن يوضح لنا طبيعة النفس من حيث كونها عين مغايرة ومتمايزة عن البدن، لكنه لا يثبت لنا وجودها مباشرة، بل هي براهين باللازم لا تثبت النتيجة مباشرة، ولا توصل إلى الإقناع المنشود(١).

ثانياً: قوله بحدوث النفس عند حدوث البدن:

في تقريره أن النفس لا تحدث إلا عند حدوث البدن، وأنه لا وجود لها قبل وجود الأجسام، مع تقريره أنها تصدر عن العقل الفعال - واهب الصور- تناقض واضح!

فهل قبل وجود جسم ما توجد نفسه في العقل الفعال، أو تصدر عنه

(١) انظر دراسات في علم الكلام والفلسفة، هويدي(٢٣٢)، في الفلسفة الإسلامية، مذكور (١٨٣).

فقط عند وجوده؟

الذي يؤخذ من كلام ابن سينا أنها إنما توجد عند وجود البدن الملائم لها.

ولكن ابن سينا - ومن قبله الفارابي- يرى أن للصور والمعاني الكلية وجوداً في العقل الفعال سابقاً على وجودها في الأشياء، وبهذا يرجع إلى قول أفلاطون، حتى مع قوله بحدوث النفس الذي يوافق فيه أرسطو.

وبذلك يصبح قول ابن سينا بحدوث النفس، مع تقريره أن النفوس موجودة في العقل الفعال قول غير واضح، ومتناقض إذ كيف يجمع بين القول بحدوثها عند وجودها وتعلقها بالبدن، مع القول بقدمها من ناحية ثبوتها في العقل الفعال.

وإذا قلنا إنه يوافق أرسطو في القول بحدوثها، كما هو في اغلب كتبه، فهو في الوقت ذاته يذهب إلى القول بأنها باقية بعد الموت، لا تفنى بفناء الجسد، موافقة لرأي أفلاطون، وكأنه بذلك أراد أن يجاري الفيلسوفين، ويجمع بين قوليهما المتناقضين(١).

وهذا التناقض في قول ابن سينا لا سبيل إلى رفعه، فالنفوس عنده حادثة وقديمة، فهي حادثة من حيث وجودها وتشخصها في العالم الخارجي، وهي قديمة من ناحية ثبوتها في العقل الفعال قبل حلولها في الأبدان.

وهذا الحدوث لا يقصد به إلا تعلق النفس بالبدن، أو تعلقها ببدن

---

(١) انظر في الفلسفة الإسلامية، مدكور (١/ ١٨٠-١٨١).

معين، وانتقالها من حالة قيامها في العقل الفعال إلى حالة ملابستها لبدن معين، وهذا المعنى للحدوث ليس هو المعنى المعروف الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة.

إذا فالحدوث الذي قال به الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام ليس من الإسلام في شيء.

أما حدوث النفس عند المسلمين فله معنى أخر صحيح يأتي معنا في المبحث الثاني إن شاء الله.

ثالثاً: قوله إن العلاقة بين النفس والجسد علاقة تدبير وتصريف:

قال ابن سينا إن علاقة النفس بالجسد علاقة تدبير وتصريف بناء على أنها جوهر مجرد، وهذا غير صحيح من عدة وجوه:

١- إن النفس لو كانت مجردة وتعلقها بالبدن تعلق تدبير فقط كتعلق الملاح بالسفينة، والجمّال بجمله، لأمكنها ترك تدبير هذا البدن واشتغالها بتدبير بدن آخر، كما يمكن للملاح والجمّال ذلك، وفي ذلك تجويز نقل النفوس من أبدان إلى أبدان.

ولا يقال أن النفس اتحدت ببدنها فامتنع عليها الانتقال.

لأنها جوهر مجرد غير متحيز واتحاد ما لا يتحيز بالمتحيز محال عندهم، ولأنها لو اتحدت به لبطلت ببطلانه، ولأنها بعد الاتحاد إن بقيا فهما اثنان لا واحد، وإن عدما معا وحدث ثالث فليس من الاتحاد في شيء، وإن بقي أحدهما وعدم الآخر فليس باتحاد أيضا.

ولا يقال أن لها عشق طبيعي وشوق ذاتي إلى تدبير هذا البدن فلهذا

السبب امتنع انتقالها.

لأن النفس إنما تعشق البدن لأنها تتناول اللذات بواسطته، وإذا كانت الأبدان متساوية في حصول مطلوبها كانت نسبتها إليها على السواء.

فقوله إن النفس المعينة عاشقة للبدن المعين باطل، ومثال ذلك العطشان إذا صادف آنية متساوية في كل منها يُحصِّل غرضه، امتنع عليه أن يعشق واحداً منها بعينه دون سائرها[١].

٢- سبق بيان أدلة جسمية النفس - باعتبار ما يشار إليه على اصطلاح الفلاسفة - وهي كافية في نقض قوله إن النفس جوهر مجرد، وهذا ينفي أن علاقتها بالبدن علاقة تدبير وتصرف بناءً على قوله بجوهرية النفس وتجردها.

٣- إن حيز النفس البدن، وحيزه مكانه المنفصل عنه وهذا ليس بتداخل ممتنع، فإذا فارقته صار لها حيز آخر غير حيزه، وحينئذ فلا يتداخلان بل يصير لكل منهما حيز يخصه، وبالجملة فدخول الروح في البدن الطف من دخول الماء في الثرى، والدهن في البدن، فهذه الشبهة الفاسدة لا يعارض بها ما دلت عليه نصوص الوحي والأدلة العقلية[٢].

٤- قولهم إن تعلقها بالبدن ليس إلا مجرد تعلق التدبير والتصريف كتدبير الملك لمملكته، من أفسد الكلام فإن الملك يدبر أمر مملكته فيأمر وينهي، ولكن لا يصرفهم هو بمشيئته وقدرته، إن لم يتحركوا هم بإرادتهم وقدرتهم.

---

(١) انظر الروح، ابن القيم ص(٦١٢).

(٢) الروح، ابن القيم ص(٦٥٧).

والملك لا يلتذ بلذة أحدهم ولا يتألم بتألمه، وليس كذلك الروح والبدن بل قد جعل الله بينهما من الاتحاد والائتلاف ما لا يعرف له نظير يقاس به[(١)].

٥- قوله بالروح الحيواني، وتفسير العلاقة بين النفس والجسم بواسطته، غير مسلم لما يلي:

- إن اكتشاف الدورة الدموية قضي على هذه النظرية، كما أن دراسة الجهاز العصبي لم تدع مجالا اليوم لتلك الآراء التي كانت تعد القلب المركز الرئيسي للحياة النفسية[(٢)].

- إن القول بالروح الحيواني لا يوضح لنا العلاقة بين النفس والجسم، ولا يوضح لنا كيف يتم التفاعل بينهما، فأين النفس من تجاويف المخ؟ أو أين هي من تجاويف القلب؟ أو من الروح الحيواني؟ وكيف يمكن أن تتصل بذلك الروح الحيواني وهي لا حيز لها وليست بجسم ولا تنطبع في جسم؟![(٣)]

رابعاً: قول ابن سينا في خلود النفس:

خلود النفس عند ابن سينا يعني به المعاد الروحي، وهو عنده عود النفس بعد مفارقة البدن، واتصالها بعالم العقول، وهو عالم المجردات.

وسعادتها وشقاوتها هناك إما بفضائلها النفسية أو رذائلها.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية(١٧/ ٣٤٨) .
(٢) في الفلسفة الإسلامية، مدكور(١/ ١٧٢)
(٣) المرجع السابق.

وهذا المعاد يعني عند الفلاسفة:

١) إنكار بعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان التي كانت فيها.

٢) إنكار اللذات والآلام الجسمانية، التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة.

٣) إنكار حقيقة النعيم والعقاب الروحي الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة.

٤) إنكار وجود الجنة والنار.

٥) إنكار اليوم الأخر جملة وتفصلاً.

ومعنى الخلود عند الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا، وتقريرهم له مخالف لما دلت علية أدلة الكتاب والسنة، وإليك بيان ذلك:

١- دلت أدلت الكتاب والسنة أن الروح تبقي بعد موت البدن إما في عذاب أو نعيم، ومن ذلك:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٦٩] . فهي باقية في نعيم مع القطع أن أرواحهم فارقت أجسامهم.

كذلك قوله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٦] فيها الإخبار أنهم يعذبون إلى قيام الساعة، مع أن أرواحهم فارقت أجسادهم بالغرق، فدل على بقاء الروح بعد مفارقتها البدن، وأنها تعذب عذاباً محسوساً بعرضهم على النار غدواً وعشياً، وليس كما يقول الفلاسفة أن عذابها نقص كمالها.

ومن السنة حديث البراء بن عازب الطويل وتقدم[(١)] وفيه بيان رجوع الروح للبدن، وتنعمها أو تعذبها معه، إلى قيام الساعة.

فموت الروح هو مفارقتها للبدن، لا فنائها، ثم ترجع إليه بعد ذلك بقدرة الله.

يقول ابن تيمية رحمه الله: " الأرواح مخلوقة بلا شك، وهي لا تعدم ولا تفنى، ولكن موتها مفارقتها الأبدان "[(٢)]

فقول الفلاسفة بانتقالها إلى عالم المجردات والعقول، وأن نعيمها باستكمال كمالاتها، وعذابها بنقصها، يخالف ما دلت عليه نصوص الوحيين.

٢- إن نصوص الوحيين قد دلت على إثبات المعاد وأنه للروح والبدن معاً، وهو متفق عليه بين المسلمين واليهود والنصارى ومن أدلته:

قوله تعالى: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ۝٧﴾ [التغابن: ٧].

ومن السنة حديث جبريل المشهور وفيه: " وتؤمن باليوم الأخر " متفق عليه[(٣)].

٣- إن كلامهم هذا مبنى على أن النفس جوهر مجرد عن المادة،

---

(١) سبق تخريجه ص (١٧٣).

(٢) مجموع الفتاوى(٤/ ٢٧٩).

(٣) البخاري: كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عليه السلام النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان، ح(٥٠) عن أبي هريرة رضي الله عنه، و مسلم كتاب الإيمان، باب بيان الإسلام والإيمان والإحسان، ح(٨) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وسبق نقض هذا القول.

والحق أن موت النفس: هو بمفارقتها البدن، وعند النفخة الثانية تعاد إلى الأبدان، وهذا مبني على أن النفس قائمة بنفسها، وهي بعد فراق الأبدان بالموت تبقى منعمة أو معذبة، إلى يوم القيامة، حيث تعود إلى أجسادها، ثم يكون مصيرها إما الجنة أو النار[١].

٤- إن القول الذي قال به ابن سينا والفلاسفة في المعاد مخالف لما عليه الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين[٢].

٥- إن هذا القول مبني على قضايا فلسفية باطلة كالقول بالعقول العشرة، وفيض الأنفس منها، ورجوعها إليها، وهذا مذهب ضال باطل، كما لا يخفي، وما بني على باطل فهو باطل.

٦- إن برهنة ابن سينا على خلود النفس ببرهان الانفصال، منقوض مع برهانه على حدوثها، فبينما يربطها في حدوثها بالجسم، يفصلها في الخلود عنه فصلاً تاماً، ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به، ثم يعود هنا فيعلن إنها متعينة ومتخصصة بدونه[٣].

٧- إن قوله إنها من عالم البسائط، وهي جوهر بسيط، فرض يفترضه هو وأمثاله من الفلاسفة بلا دليل، وإن كان دليله أنها من عالم المجردات والعقول والنفوس الزكية فهو دليل باطل لا تقوم به حجة.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية(٤/ ٢٨٤، ٢٧٩)، و(٩/ ٢٧٢).

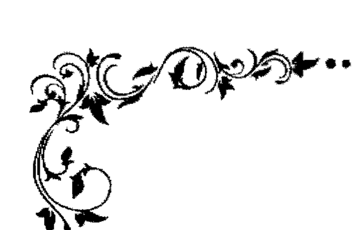
(٢) انظر: المرجع السابق(٩/ ٢٧٢).

(٣) انظر في الفلسفة الإسلامية، مذكور(١/ ١٨٢)، دراسات في علم الكلام والفلسفة، هويدي(٢٧١).

٨- إن قوله إنها مشابهة لعالم العقول قول فاسد، لأن ابن سينا نفسه يضع النفوس البشرية دون النفوس الفلكية، فكيف تخلد بخلودها[1].



(١) المراجع السابقة، مدكور(١/ ١٨٣)، هويدي(٢٧٢).



المبحث الثاني

علاقة النفس والروح بالجسد عند ابن القيم.

وفيه ثلاثة مطالب

- **المطلب الأول:** حدوث النفس عند ابن القيم.
- **المطلب الثاني:** علاقة النفس بالجسد عند ابن القيم.
- **المطلب الثالث:** خلود النفس عند ابن القيم.

تمهيد

الإنسان خلقه الله سبحانه في أحسن صورة بروحه وجسده، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التِّين: ٤]، وهو إنسان بروحه وجسده، ومنهما تتكون الذات الإنسانية، وهناك تأثير متبادل بين الروح والجسد.

وفي هذا المبحث سوف نعرض للعلاقة بين الروح والجسد عند ابن القيم من خلال الحديث عن حدوثها، وهل كان قبل البدن أو بعده، مع بيان العلاقة بين الروح والجسد، ثم الحديث عن خلود النفس بعد موت البدن، عند ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.





❑ المطلب الأول ❑

حدوث النفس عند ابن القيم.

النفس خلق من خلق الله، وكل ما خلق الله فهو محدث من عدم قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦] وهذا ما أجمعت عليه الرسل، بل هو معلوم من دينهم بالاضطرار.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فأجمعت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم على أنها محدثة مخلوقة مصنوعة مربوبة مدبرة، هذا معلوم بالاضطرار من دين الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، كما يعلم بالاضطرار من دينهم أن العالم حادث، وأن معاد الأبدان واقع، وأن الله وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق له، وقد انطوى عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم - وهم القرون المفضلة - على ذلك من غير اختلاف بينهم في حدوثها وأنها مخلوقة"(١)

وقال كذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولا خلاف بين المسلمين أن الأرواح التي في آدم وبنيه وعيسى، ومن سواه من بني آدم كلها مخلوقة لله، خلقها وأنشأها وكونها واخترعها، ثم أضافها إلى نفسه كما أضاف إليه سائر خلقه قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية: ١٣] وقال شيخ الإسلام ابن تيمية(٢) روح الآدمي مخلوقة مبدعة باتفاق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة، وقد

---

(١) الروح، ابن القيم ص(٥٠١).

(٢) طالعه في مجموع الفتاوى(٤/ ٢١٦).

حكى إجماع العلماء على أنها مخلوقة غير واحد من أئمة المسلمين"(١)

وإذا تقرر هذا فبقي أن نبين مسألتين في هذا المطلب عند ابن القيم رحمه الله:

الأولى: الأدلة على إثبات حدوث النفس.

وثانيها: هل حدثت النفس قبل البدن أو بعده؟

المسألة الأولى: أدلة إثبات حدوث النفس:

وذلك من إثني عشر وجهاً:

الوجه الأول: قول الله تعالى﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦] فهذا اللفظ عام لا تخصيص فيه بوجه،فهو سبحانه الخالق وما سواه مخلوق، ومعلوم قطعاً أن الروح ليست هي الله ولا صفة من صفاته، وإنما هي مصنوع من مصنوعاته فوقوع الخلق عليها كوقوعه على الملائكة والجن والإنس.

الوجه الثاني: قوله تعالى لزكريا عليه السلام: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ۝٩﴾ [مَريَم: ٩] وهذا الخطاب لروحه وبدنه ليس لبدنه فقط، فإن البدن وحده لا يفهم ولا يخاطب ولا يعقل، وإنما الذي يفهم ويعقل ويخاطب هو الروح.

الوجه الثالث: قوله تعالى:﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: ٩٦].

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ [الأعرَاف:

(١) انظر الروح، ابن القيم ص(٥٠٣).

١١] وهذا الإخبار إما أن يتناول أرواحنا وأجسادنا، كما يقوله الجمهور وإما أن يكون واقعاً على الأرواح قبل خلق الأجساد، كما يقوله من يزعم ذلك، وعلى التقديرين فهو صريح في خلق الأرواح.

الوجه الخامس: النصوص الدالة على أنه سبحانه ربنا ورب آبائنا الأولين، ورب كل شيء، وهذه الربوبية شاملة لأرواحنا وأبداننا، فالأرواح مربوبة له مملوكة كما أن الأجسام كذلك، وكل مربوب مملوك فهو مخلوق.

الوجه السادس: أول سورة في القرآن وهي الفاتحة تدل على أن الأرواح مخلوقة من عدة أوجه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفَاتِحَة: ٢] والأرواح من جملة العالم فهو ربها.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفَاتِحَة: ٥] فالأرواح عابدة له مستعينة به، ولو كانت غير مخلوقة لكانت معبودة مستعانا بها.

الثالث: إنها فقيرة إلى هداية فاطرها وربها، تسأله أن يهديها صراطه المستقيم.

الرابع: إنها مُنعم عليها مرحومة، أومغضوب عليها وضالة شقية، وهذا شأن المربوب والمملوك لا شأن القديم غير المخلوق.

الوجه السابع: النصوص الدالة على أن الإنسان عبد بجملته، وليست عبوديته واقعة على بدنه دون روحه بل عبودية الروح أصل وعبودية البدن تبع، كما أنه تبع لها في الأحكام وهي التي تحركه

وتستعمله، وهو تبع لها في العبودية.

الوجه الثامن: قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ①﴾ [الإنسَان: ١] فلو كانت روحه قديمة لكان الإنسان لم يزل شيئا مذكوراً، فإنه إنما هو إنسان بروحه لا ببدنه.

الوجه التاسع: النصوص الدالة على أن الله سبحانه كان ولم يكن شيء غيره كما ثبت في صحيح البخاري من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه أن أهل اليمن قالوا: يا رسول الله جئناك لنتفقه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر، فقال ﷺ: " كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء"(١) فلم يكن مع الله أرواح ولا نفوس قديمة، يساوي وجودها وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، بل هو الأول وحده لا يشاركه غيره في أوليته بوجه من الوجوه. قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ③﴾ [الحَديد: ٣].

الوجه العاشر: النصوص الدالة على خلق الملائكة وهم أرواح مستغنية عن أجساد تقوم بها، وهم مخلوقون قبل خلق الإنسان وروحه، فإذا كان الملك الذي يحدث الروح في جسد ابن آدم بنفخته مخلوقاً، فكيف تكون الروح الحادثة بنفخه قديمة؟

الوجه الحادي عشر: حديث أبى هريرة رضي الله عنه الذي في صحيح البخاري وغيره عن النبي ﷺ: "الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها

(١) البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الرُّوم: ٢٧] ح(٣١٩١).

ائتلف وما تناكر منها اختلف"(١) والجنود المجندة لا تكون إلا مخلوقة.

الوجه الثاني عشر: أن الروح توصف بالوفاة والقبض والإمساك والإرسال وهذا شأن المخلوق المحدث المربوب، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الزُّمَر: ٤٢] والأنفس ها هنا هي الأرواح قطعاً وفي الصحيحين من حديث عبد الله بن أبي قتادة الأنصاري عن أبيه ﷺ قال: سرنا مع رسول الله ﷺ في سفر ذات ليلة فقلنا يا رسول الله: لو عرست بنا فقال: إني أخاف أن تناموا فمن يوقظنا للصلاة؟ فقال بلال: أنا يا رسول الله، فعرس بالقوم فاضطجعوا واستند بلال إلى راحلته فغلبته عيناه، فاستيقظ رسول الله ﷺ وقد طلع جانب الشمس، فقال يا بلال أين ما قلت لنا؟ فقال والذي بعثك بالحق ما ألقيت على نومة مثلها، فقال رسول الله ﷺ: إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها حين شاء"(٢) فهذه الروح المقبوضة هي النفس التي يتوفاها الله حين موتها وفي منامها، وهي التي يتوفاها ملك الموت، وهي التي تتوفاها رسل الله سبحانه، وهي التي يجلس الملك عند رأس صاحبها ويخرجها من بدنه كرهًا، ويكفنها بكفن من الجنة أو النار، ويصعد بها إلى السماء فتصلى عليها الملائكة أو تلعنها .... وما ذاك إلا سمات مخلوق مُبْدَع وصفات مُنْشأ مُخْتَرع، وإحكام مربوب مُدبر مُصرف تحت مشيئة خالقه وفاطره

---

(١) البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب الأرواح جنود مجندة، ح(٣٣٣٦)، مسلم: كتاب البر والصلة، باب الأرواح جنود مجندة ح(٢٦٣٨)

(٢) تقدم تخريجه ص (١٧١).

وبارئه....إلى أن قال رَحِمَهُ اللهُ:

وهو تعالى بارئ النفوس كما هو بارئ الأجساد قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الحديد: ٢٢] قيل من قبل أن نبرأ المصيبة، وقيل من قبل أن نبرأ الأرض، وقيل من قبل أن نبرأ الأنفس، وهو أولى لأنه أقرب مذكور إلى الضمير، ولو قيل يرجع إلى الثلاثة، أي من قبل أن نبرأ المصيبة والأرض والأنفس لكان أوجه.

وكيف تكون قديمة مستغنية عن خالق مُحْدِثٍ مُبْدِعٍ لها وشواهد الفقر والحاجة والضرورة أعدل شواهد على أنها مخلوقة مربوبة مصنوعة، وأن وجود ذاتها وصفاتها وأفعالها من ربها وفاطرها، ليس لها من نفسها إلا العدم، فهي لا تملك لنفسها ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا .... إلى أن قال رَحِمَهُ اللهُ:

ومعلوم أنها لو كانت قديمة غير مخلوقة لكانت مستغنية بنفسها في وجودها وصفاتها وكمالها وهذا من أبطل الباطل، فإن فقرها إليه سبحانه في وجودها وكمالها وصلاحها هو من لوازم ذاتها ليس معللا بعلة، فإنه أمر ذاتي لها كما أن غنى ربها وفاطرها ومبدعها من لوازم ذاته ليس معللا بعلة، فهو سبحانه الغنى بالذات وهي الفقيرة إليه بالذات، فلا يشاركه سبحانه في غناه مشارك كما لا يشاركه في قدمه وربوبيته وملكه التام وكماله المقدس مشارك، فشواهد الخلق والحدوث على الأرواح كشواهده على الأبدان، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾ [فَاطِر: ١٥] وهذا الخطاب بالفقر إليه للأرواح والأبدان، ليس هو للأبدان فقط وهذا الغنى التام لله وحده لا يشركه فيه



غيره[1].

المسألة الثانية: هل حدوث النفس قبل حدوث البدن أو بعده؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: إن خلق الروح متقدم على خلق الجسد.

واستدلوا بما يلي:

١) قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢] وفي المسند والمستدرك على الصحيحين للحاكم عن مسلم بن يسار الجهني: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها، فقال رسول الله ﷺ: "خلق الله آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته، فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح على ظهره فاستخرج منه ذريته، فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون"[2].

وجه الدلالة: أن الله أخبر أنه أخرج الذرية من ظهر آدم عليه السلام وأخذ

---

(١) انظر الروح ابن القيم (٥٠٧-٥١٥)، بتصرف يسير، وانظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ٢١٦-٢٢٦).

(٢) مسند أحمد (١/ ٣٩٩) ح(٣١١)، والمستدرك (٢/ ٣٥٤) ح(٣٢٥٦) وقال رحمه الله: الحديث صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه، ووافقه الذهبي في تعليقه على المستدرك (٢/ ٣٥٤).

الميثاق عليهم وخاطبهم بالوحدانية في الأزل، وهذا لم يكن للأبدان حيث لم تخلق بعد، فدل على أنه للأرواح(١).

٢) قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأعراف: ١١].

وجه الدلالة: أن "ثم" للترتيب والتراخي، والله قال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ [الأعراف: ١١] فتضمنت الآية أن خلق الأرواح مقدم على أمر الله للملائكة بالسجود لآدم، ومن المعلوم أن البدن حادث بعد ذلك، فعلم أن الخلق هنا للأرواح.

٣) ما روي عن عمر بن عنبسة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله خلق أرواح العباد قبل العباد بألفي عام"(٢).

وقد ذهب إلى هذا القول ابن حزم رحمه الله(٣).

القول الثاني: إن خلق الروح بعد خلق الجسد:

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١) قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴿٧١﴾﴾ [ص: ٧١] فإن الله سبحانه أرسل جبريل عليه السلام فقبض قبضة من الأرض ثم خمرها حتى صارت طينا ثم صوره، ثم نفخ فيه الروح بعد أن

---

(١) الروح، ابن القيم (٥٢٩)، وانظر الفصل لابن حزم (٤/ ١٢٣)

(٢) حديث موضوع ذكره ابن الجوزي في الموضوعات (١/ ٣٠٠)، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (١/ ٣٤٩).

(٣) انظر الفصل (٤/ ١٢٣).

صوره، فلما دخلت الروح فيه صار لحماً ودماً حياً ناطقاً[١].

٢) ما رواه مسلم عن أبى هريرة رضي الله عنه قال أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فقال: " خلق الله عز وجل التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق وفى آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل "[٢]

وجه الدلالة: إن في هذا الحديث الإخبار عن خلق أجناس العالم، وتأخر خلق آدم إلى يوم الجمعة، ولو كانت الأرواح مخلوقة قبل الأجساد لكانت من جملة العالم المخلوق في ستة أيام، فلما لم يخبر عن خلقها في هذه الأيام، علم أن خلقها تابع لخلق الذرية، وأن خلق آدم وحده هو الذي وقع في تلك الأيام الستة، وأما خلق ذريته فعلى الوجه المشاهد المعاين[٣].

٣) ما رواه البخاري ومسلم عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً: " إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما ثم يكون علقة مثل

---

(١) الروح، ابن القيم (٥٦٧)، وانظر أحكام أهل الذمة ص(١٠٥٨)، وانظر تخريج الاثآر بذلك تفسير الطبري (١/ ٤٦٤-٤٦٥).

(٢) مسلم: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب ابتداء الخلق، ح(٢٧٨٩). قال ابن كثير رحمه الله: هذا الحديث من غرائب صحيح مسلم، وقد تكلم عليه علي بن المديني، والبخاري وغير واحد من الحفاظ، وجعلوه من كلام كعب، وأن أبا هريرة إنما سمعه من كلام كعب الأحبار، وإنما اشتبه على بعض الرواة فجعلوه مرفوعا، انظر تفسير ابن كثير (١/ ٣٣٦)، و انظر التاريخ الكبير، للبخاري(١/ ٤١٣).

(٣) الروح، ابن القيم ص(٥٧٠).

ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا فينفخ فيه الروح ....."[1]

وجه الدلالة: إن الله تعالى يرسل الملك فيحدث الروح بنفخته في الجنين، ولم يقل أنه تعالى أرسل ملكاً إليه بالروح، فينفخها في جسده[2].

٤) لو كان للروح وجود قبل البدن، وهي حية عالمة ناطقة، لكانت ذاكرة لذلك في هذا العالم شاعرة به ولو بوجه ما.

ومن الممتنع أن تكون حية عالمة ناطقة عارفة بربها وهي بين ملأ من الأرواح ثم تنتقل إلى هذا البدن ولا تشعر بحالها قبل ذلك بوجه ما.

وإذا كانت بعد المفارقة تشعر بحالها وهي في البدن على التفصيل، وتعلم ما كانت عليه ها هنا، مع أنها اكتسبت بالبدن أموراً عاقتها عن كثير من كمالها، فلان تشعر بحالها الأول وهي غير معوقة هناك بطريق الأولى.

إلا أن يقال تعلقها بالبدن واشتغالها بتدبيره منعها من شعورها بحالها الأول، فيقال هب أنه منعها من شعورها به على التفصيل والكمال، فهل يمنعها عن أدنى شعور - بوجه ما - مما كانت عليه قبل تعلقها بالبدن، ومعلوم أن تعلقها بالبدن لم يمنعها عن الشعور بأول أحوالها وهي في البدن فكيف يمنعها من الشعور بما كان قبل ذلك[3].

---

(١) سبق تخريجه ص (١٦٧).
(٢) انظر الروح، ابن القيم ص(٥٧٢)، وأحكام أهل الذمة ص(١٠٥٩).
(٣) الروح (٥٧٠-٥٧١).

٥) إنها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت عالمة حية ناطقة عاقلة، فلما تعلقت بالبدن سلبت ذلك كله، ثم حدث لها الشعور والعلم والعقل شيئا فشيئا!

وهذا لو كان لكان من أعجب الأمور، أن تكون الروح كاملة عاقلة ثم تعود ناقصة ضعيفة جاهلة ثم تعود بعد ذلك إلى عقلها وقوتها، فأين في العقل والنقل والفطرة ما يدل على هذا وقد قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨] فهذه الحال التي أخرجنا عليها هي حالنا الأصلية، والعلم والعقل والمعرفة والقوة طارىء علينا حادث فينا بعد أن لم يكن ولم نكن نعلم قبل ذلك شيئا البتة، إذ لم يكن لنا وجود نعلم ونعقل به[١].

٦) وأيضا فلو كانت مخلوقة قبل الأجساد وهي على ما هي الآن من طيب وخبث وكفر وإيمان وخير وشر، لكان ذلك ثابتا لها قبل الأعمال، وهي إنما اكتسبت هذه الصفات والهيئات من أعمالها التي سعت في طلبها واستعانت عليها بالبدن، فلم تكن لتوصف بتلك الهيئات والصفات قبل قيامها بالأبدان التي بها عملت تلك الأعمال[٢].

فدل القرآن والحديث والعقل على أن خلق الأرواح بعد خلق الاجساد.

---

(١) الروح ص(٥٧١).
(٢) المرجع السابق.

وهذا القول هو الذي رجحه ابن القيم، وساق هذه الأدلة عليه، وأجاب عما استدل به الأولون بما يلي:

١) استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢].

ابن القيم رحمه الله يخالفهم في معنى الآية إذ يرى رحمه الله أن معنى الآية: أي أخرجهم وأنشأهم بعد أن كانوا نطفاً في أصلاب الآباء إلى الدنيا على ترتيبهم في الوجود، وأشهدهم على أنفسهم أنه ربهم، بما أظهر لهم من آياته وبراهينه التي تضطرهم إلى أن يعلموا أنه خالقهم[1]. فليس هناك عنده إخراج في الأزل ولا مخاطبة ولا إشهاد، فخرجت الآية عنده عن موطن النزاع، وكل ما ذكروا من أدلة وآثار على ذلك فلا تصح غالباً عنده رحمه الله، هذا من وجه.

ومن وجه آخر: لو سُلِّم لهم قولهم في الآية، وصح حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه السابق، فلا يدل على خلق الأرواح قبل الأجساد خلقاً مستقراً، وإنما غايتها أن تدل على إخراج صورهم وأمثالهم في صور الذر واستنطاقهم، ثم ردهم إلى أصلهم، إن صح الخبر بذلك، والذي صح إنما هو إثبات القدر السابق وتقسيمهم إلى شقي وسعيد[2].

٢) استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأعراف: ١١].

---

(١) المرجع السابق ص(٥٤٩).

(٢) المرجع السابق ص(٥٦٤)، وانظر كذلك ص(٥٤٢).

هو خطاب لجملة الإنسان المركبة من الروح والبدن، وذلك متأخر عن خلق آدم، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النِّسَاء: ١] وهذا صريح في أن خلق جملة النوع الإنساني بعد خلق أصله[١]. فخرجت الآية عن موضع النزاع.

ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ﴾ يعني آدم، ﴿ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ لذريته[٢]

ومثله ما قاله مجاهد رحمه الله: ﴿خَلَقْنَٰكُمْ﴾ يعنى آدم، ﴿صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ في ظهر آدم[٣]، وإنما قال: ﴿خَلَقْنَٰكُمْ﴾ بصيغة الجمع، وهو يريد آدم، كما تقول ضربناكم وإنما ضربت سيدهم[٤].

٣) وأما حديث خلق الأرواح قبل خلق الأجساد بألفي عام، فلا يصح إسناده[٥].

قال ابن القيم رحمه الله: "والذي دل عليه القرآن والسنة والاعتبار أن الأرواح خلقت مع الأجساد أو بعدها"[٦].

والذي يظهر والله اعلم صحة ما ذهب إليه ين القيم رحمه الله لقوة ما ذكره من أدلة.

---

(١) المرجع السابق ص(٥٤١)
(٢) أخرجه الطبري في تفسيره(١٢/ ٣١٨).
(٣) أخرجه الطبري في تفسيره(١٢/ ٣٢٠).
(٤) الروح ص(٥٦٤).
(٥) المرجع السابق ص(٥٦٦) والحديث سبق تخريجه.
(٦) أحكام أهل الذمة ص(١٠٥٨).

❑ المطلب الثاني ❑

علاقة النفس بالجسد عند ابن القيم

للروح بالبدن تعلقات كثيرة ويختلف بعضها عن بعض، لذا وجب التفريق بينها كي لا يقع المؤمن في إشكال يؤدي به إلى إنكار شيء منها.

وقد قسم ابن القيم رحمه الله هذه التعلقات إلى خمسة أقسام:

الأول: تعلقها به في بطن الأم جنينا.

الثاني: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض

الثالث: تعلقها به في حال النوم، فلها به تعلق من وجه ومفارقة من وجه.

الرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها وإن فارقته وتجردت عنه، فإنها لم تفارقه فراقاً كلياً بحيث لا يبقى لها التفات إليه البتة.

الخامس: تعلقها به يوم بعث الأجساد، وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن، ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق إليه، إذ هو تعلق لا يقبل البدن معه موتاً ولا نوماً ولا فساداً[(١)].

وسنكتفي بالكلام على أهم هذه التعلقات:

١- علاقة النفس بالبدن في الحياة الدنيا:

النفس عين قائمة بنفسها، كما أن الجسد عين قائمة بنفسها، ولا يمنع هذا أن يكون بينهما تداخل، فالبدن جسم كثيف، والنفس جسم لطيف، فلذلك لا يمتنع عليها مشابكة البدن والدخول في جميع

---

(١) الروح (١٦٣-٢٦٤).

أجزائه،[١] فيكون البدن كالقالب للنفس.

قال ابن القيم رحمه الله: " فهو سبحانه سوى نفس الإنسان كما سوى بدنه، بل سوى بدنه كالقالب لنفسه فتسوية البدن تابع لتسوية النفس، والبدن موضوع لها كالقالب لما هو موضوع له "[٢].

فيكون البدن مطية للروح، وتكون الروح مدبرة للبدن، يقول ابن تيمية رحمه الله: "وأما النفس فهي المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف"[٣]، ويقول كذلك: " الإنسان عبارة عن البدن والروح معاً، بل هو بالروح أخص منه بالبدن، وإنما البدن مطية الروح"[٤].

والفرق بين قول ابن القيم في علاقة النفس بالبدن، وأنها علاقة تدبير وتصريف، وقول ابن سينا:

أن ابن القيم رحمه الله بناء قوله على أن النفس مداخلة للبدن وتتصرف فيه من واقع هذه المداخلة، أما ابن سينا فقد بناء قوله على أن النفس جوهر مجرد غير متحيز، ومع ذلك يقول أنها تدبر البدن وتصرفه، وهذا قول فاسد، كما سبق.

٢- علاقة النفس بالبدن في الحياة البرزخية:

وفيها مسائل:

١) مستقر الأرواح في الحياة البرزخية:

مستقر الروح بعد مفارقة البدن وإلى أن ترجع إليه في الآخرة يختلف

(١) المرجع السابق (٦٥٧).
(٢) المرجع السابق (٢٥٢) .
(٣) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٧٣)
(٤) المرجع السابق (٤/ ٢٢٢).

باختلاف صاحب الروح، فليست روح المؤمن كروح الكافر، ولا روح النبي كروح غيره.

وقد اختلف العلماء في تحديد مستقر الأرواح في البرزخ، لكثرة الأدلة الواردة في المسألة واختلافها، والذي قرره ابن القيم رحمه الله بعد أن ذكر أقوال الناس في ذلك وأدلتهم وناقشها أن الأرواح متفاوتة في ذلك فقال رحمه الله: "الأرواح متفاوتة في مستقرها في البرزخ أعظم تفاوت:

- فمنها أرواح في أعلى عليين في الملا الأعلى، وهي أرواح الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وهم متفاوتون في منازلهم كما رآهم النبي ﷺ ليلة الإسراء.
- ومنها أرواح في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت، وهي أرواح بعض الشهداء لا جميعهم بل من الشهداء من تحبس روحه عن دخول الجنة لدين عليه أو غيره.
- ومنهم من يكون محبوساً على باب الجنة.
- ومنهم من يكون محبوساً في قبره.
- ومنهم من يكون مقره باب الجنة.
- ومنهم من يكون محبوساً في الأرض.
- ومنها أرواح تكون في تنور الزناة.
- وأرواح في نهر الدم تسبح فيه وتلقم الحجارة.

فليس للأرواح سعيدها وشقيها مستقر واحد بل روح في أعلى عليين، وروح أرضية سفلية لا تصعد عن الأرض"(١).

(١) انظر الروح (٤٣١-٤٣٣)، بتصرف.

قال الحكيم الترمذي رَحِمَهُ اللَّهُ[١]: "الأرواح أنواع، أرواح تجول في البرزخ فتبصر أحوال الدنيا، والملائكة تتحدث في السماء عن أحوال الآدميين، وأرواح تحت العرش، وأرواح طيارة في الجنان على قدر أقدارهم من السعي أيام الحياة إلى الله تعالى والعبودية له في محلهم"[٢].

٢) هل السؤال والنعيم والعذاب في القبر على الروح والبدن أو على احدهما؟

الذي عليه أهل السنة والجماعة أن السؤال على الروح والجسد، وأن العذاب والنعيم على الروح والجسد مجتمعين ومنفردين[٣].

وقد دل على ذلك القرآن كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴿١١﴾﴾ [غافر: ١١].

قال الإمام القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: " واستدل العلماء من هذا في إثبات عذاب القبر، ولو كان الثواب والعقاب للروح دون الجسد، فما معنى الإحياء والإماتة؟ والروح عند من يقصر أحكام الآخرة على الروح لا تموت ولا تتغير ولا تفسد، وهو حي لنفسه لا يتطرق إليه موت ولا غشية ولا فناء"[٤]

---

(١) هو الإمام الحافظ العارف الزاهد، أبو عبد الله، محمد بن علي الحكيم الترمذي، كان ذا رحلة ومعرفة، عاش إلى حدود العشرين وثلاث مائة، انظر السير (١٣/ ٤٣٩)، لسان الميزان (٥/ ٣٠٩).

(٢) نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول ص(٢٣١).

(٣) انظر الروح ص(٢٨١)، وانظر شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (٢/ ٥٧٩)

(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي(١٨/ ٣٣٦).

كما قد دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة كحديث البراء بن عازب الطويل وقد تقدم[١]، وفيه أن روح المؤمن ترجع إلى جسده، وكذلك روح الكافر ترجع إلى جسده، وهذا قبل سؤال الملكين، وقبل حصول النعيم والعذاب.

فهذا نص صريح من النبي ﷺ في عودة الروح إلى الجسد عند السؤال، وأن العذاب على الروح والجسد معاً.

قال شيخ الإسلام رحمه الله بعد ذكره لحديث البراء رضي الله عنه: "فقد صرح الحديث بإعادة الروح إلى الجسد، وباختلاف أضلاعه، وهذا بين في أن العذاب على الروح والبدن مجتمعين"[٢]

قال ابن القيم رحمه الله: "إن مذهب سلف الأمة وأئمتها أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه وبدنه، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة، وإنها تتصل بالبدن أحياناً ويحصل له معها النعيم والعذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى الأجساد وقاموا من قبورهم لرب العالمين"[٣]

كما نقل الإجماع على ذلك السيوطي رحمه الله حيث قال: (عذاب القبر هو عذاب البرزخ. . . . .ومحله الروح والبدن جميعاً بإتفاق أهل السنة وكذا القول في النعيم)[٤].

---

(١) سبق تخريجه ص (١٧٣) و(٢٢٩).
(٢) مجموع الفتاوى(٤/ ٢٨٩)، وانظر: للمسألة الروح لابن القيم(٢٥٧-٢٨٢)
(٣) الروح ص(٢٨٣).
(٤) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور للسيوطي ص(١٨١).

٣) هل تتزاور أرواح الأموات:

هذه مسألة لا يمكن الفصل فيها إلا بدليل من كتاب أو سنة، وقد قرر ابن القيم رحمه الله تحققها وبين الأدلة على ذلك فقال رحمه الله: "الأرواح قسمان أرواح معذبة وأرواح منعمة:

فالمعذبة في شغل بما هي فيه من العذاب عن التزاور والتلاقي.

والأرواح المنعمة المرسلة غير المحبوسة تتلاقى وتتزاور وتتذاكر ما كان منها في الدنيا، وما يكون من أهل الدنيا، فتكون كل روح مع رفيقها الذي هو على مثل عملها وروح نبينا محمد ﷺ في الرفيق الأعلى"(١).

ومما يدل على ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [آل عمران: ١٦٩-١٧٠].

قال ابن القيم رحمه الله: "إن الشهداء يتلاقون في الجنة، من ثلاثة أوجه:

الأول: أنهم أحياء عند ربهم يرزقون، وإذا كانوا أحياء فهم يتلاقون.

ثانياً: أنهم استبشروا بإخوانهم لقدومهم عليهم ولقائهم لهم.

ثالثاً: أن لفظ يستبشرون يفيد في اللغة أنهم يبشر بعضهم بعضاً، مثل يتباشرون."(٢)

---

(١) الروح ص(٢٠٤)

(٢) المرجع السابق(٢٠٨-٢٠٩).

وإذا كان هذا في حق الشهداء أنهم يتقابلون، فما المانع منه في حق غيرهم؟.

٢- قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ٢٨ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ٢٩﴾ [الفجر: ٢٧-٢٩] أي أدخلي في جملتهم وكوني معهم، وهذا يقال للروح عند الموت"[١].

٣- عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله عنه - أحسبه رفعه - قال: " إن المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين فود لو خرجت - يعني نفسه - والله يحب لقاءه، فإن المؤمن يصعد بروحه إلى السماء فتأتيه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفهم من أهل الأرض، فإذا قال: تركت فلاناً في الدنيا أعجبهم ذلك وإذا قال: إن فلاناً قد مات قالوا: ما جيء به إلينا"[٢].

٤- مقابلة موسى عليه السلام ومحاجته لآدم عليه السلام ففي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " أحتج آدم وموسى فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدمُ موسى فحج آدمُ موسى ثلاثاً"[٣]

---

(١) المرجع السابق ص(٢٠٦).

(٢) رواه الهيثمي في كشف الأستار عن زوائد البزار (١/ ٤١٣) ح(٨٧٤)، وذكره في المجمع (٣/ ٥٢) وقال فيه: "في الصحيح طرف منه رواه البزار، ورجاله ثقات، خلا سعيد بن بحر القراطيسي فإني لم اعرفه"، وصححه السيوطي في شرح الصدور (٩٧) وصححه الألباني في الصحيحة ح(٢٦٢٨).

(٣) سبق تخريجه ص (١٥١).

٥- عن عائشة رضي الله عنها قالت: دعا النبي ﷺ فاطمة ابنته في شكواه الذي قبض فيه، فسارها بشيء فبكت، ثم دعاها فسارها فضحكت، قالت فسألتها عن ذلك، فقالت سارني النبي ﷺ فأخبرني أنه يقبض في وجعه الذي توفي فيه فبكيت، ثم سارني فأخبرني أني أول أهل بيته أتبعه فضحكت". رواه البخاري(١)

وفي هذا الحديث إشارة إلى أنها ستقابله بعد الموت، وإلا فما فائدة إخبارها أنها أول أهله لحوقاً به.

وبهذا يتقرر ما ذهب إليه ابن القيم رحمه الله من تزاور أرواح الأموات بعد مفارقتها الأبدان، والله أعلم.

٤) هل يسمع الأموات كلام الأحياء؟

اختلف العلماء رحمهم الله في هذه المسألة والذي رجحه ابن القيم رحمه الله: أن الأموات يسمعون كلام الأحياء(٢)، وهو قول جمهور العلماء كما سيأتي:

ويُستدل على ذلك بأدلة منها:

١) قوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأعراف: ٧٩] فخاطبهم نبي الله صالح عليه السلام خطاب من يسمع، ولو كانوا لا يسمعون لكان خطابهم لغواً من القول ينزه عنه الأنبياء.

---

(١) البخاري: كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته ح(٤٤٣٣).
(٢) انظر الروح ص(٢٦٨).

٢) عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: " العبد إذا وضع في قبره وذهب أصحابه حتى **إنه ليسمع قرع نعالهم**، أتاه ملكان فأقعداه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل محمد ﷺ؟....الحديث" متفق عليه[١]

٣) عن نافع أن ابن عمر رضي الله عنه أخبره قال: اطلع النبي ﷺ على أهل القليب، فقال: " هل وجدتم ما وعد ربكم حقا؟" فقيل له: تدعوا امواتاً؟ فقال: "**ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يجيبون**". رواه البخاري[٢]

٤) ومن الأدلة على ذلك تسمية المسلم عليهم زائراً ولولا أنهم يشعرون به لما صح تسميته زائراً، فإن المزور إن لم يعلم بزيارة من زاره لم يصح أن يقال زاره، هذا هو المعقول من الزيارة عند جميع الأمم.

٥) السلام عليهم، فإن السلام على من لا يشعر ولا يعلم بالمسلم محال، وقد علم النبي ﷺ أمته إذا زاروا القبور أن يقولوا: "سلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين نسأل الله لنا ولكم العافية"[٣] وهذا السلام والخطاب والنداء لموجود يسمع ويخاطب ويعقل ويرد، وإن لم يسمع المسلم الرد[٤].

---

(١) البخاري: كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعال، ح(١٢٧٣)، ومسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، ح(٢٨٧٠).

(٢) البخاري: كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، ح(١٣٠٤).

(٣) مسلم: كتاب الجنائز، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها، ح(٩٧٤).

(٤) انظر الروح، ابن القيم ص(١٧٩).

واستدل المخالفون(١) لهذا القول بأدلة منها:

١) قوله تعالى: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٤] وجه ذلك هو نفي سماعهم بقوله: ﴿لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾ [فاطر: ١٤] ولا يقال إن هذا سماع انتفاع واستجابة، لأن الله تعالى قال بعدها: ﴿وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾ ففرق بين السماع والاستجابة، وهذا إنما يصدق على من لا يسمع سماعاً حقيقياً(٢).

٢) ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ ﴿٥﴾﴾ [الأحقاف: ٥].

٣) قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴿٢٢﴾﴾ [فاطر: ٢٢] وهذه نص في نفي سماع الأموات، فكما أنك لا تُسمع من مات، فكذلك الكفار الذين أمات الله قلوبهم لا يسمعون(٣).

٤) قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [النمل: ٨٠] ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٥٢﴾﴾ [الروم: ٥٢] وجه الدلالة من هاتين الآيتين والتي قبلهما:

---

(١) ومن أبرزهم الآلوسي رحمه الله في كتابه الآيات البينات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات.

(٢) انظر اليوم الأخر في القرآن والسنة، تأليف: عبد المحسن المطيري ص(١١٣).

(٣) انظر فتح القدير، الشوكاني(٤/ ٤٨٦).

إن الموتى لما كانوا لا يسمعون حقيقة وكان ذلك معروفاً عند المخاطبين، شبه الله تعالى بهم الكفار الأحياء في عدم السماع، فدل هذا التشبيه على أن المشبه بهم - وهم الموتى في قبورهم - لا يسمعون[١].

والجواب عن هذه الأدلة:

- أما قوله تعالى: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ ۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٤].

فإن المقصود بهم الأصنام والأوثان، وهذا مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ﴿٥﴾﴾ [الأحقاف: ٥] قال ابن كثير رحمه الله في هذه الآية: " أي لا أضل ممن يدعو من دون الله أصناماً، ويطلب منها ما لا تستطيعه إلى يوم القيامة وهي غافلة عما يقول لا تسمع ولا تبصر ولا تبطش لأنها جماد حجارة وصم"[٢] وبهذا تخرج الآية عن محل النزاع.

- وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٢٢﴾﴾ [فاطر: ٢٢]، فالمراد به أن الكافر الميت القلب لا يقدر على إسماعه إسماعاً ينتفع به، كما أن من في القبور لا يُقدر على إسماعهم إسماعاً ينتفعون به، وهذا ما يدل عليه سياق الآية، ولم يرد سبحانه أن أصحاب القبور لا يسمعون شيئاً البتة، كيف وقد

---

(١) الآيات البينات، الألوسي ص(٢٢).
(٢) تفسير ابن كثير(١٣/ ٧).

أخبر النبي ﷺ أنهم يسمعون خفق نعال المشيعيين وأخبر أن قتلى بدر سمعوا كلامه وخطابه[(١)].

- وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [النَّمل: ٨٠] أي لا تسمعهم شيئاً ينفعهم[(٢)]. فنفى سماع الانتفاع، لا مطلق السماع.

فحقيقة المعنى أنك لا تستطيع أن تسمع من لم يشأ الله أن يسمعه، إن أنت إلا نذير، إنما جعل الله لك الاستطاعة على الإنذار الذي كلفك إياه، لا على إسماع من لم يشأ الله إسماعه[(٣)].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: "﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [النَّمل: ٨٠] إنما أراد به السماع المعتاد، الذي ينفع صاحبه، فإن هذا مثل ضرب للكفار، والكفار تسمع الصوت، لكن لا تسمع سماع قبول بفقه وإتباع، كما قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البَقَرَة: ١٧١] فهكذا الموتى الذين ضرب لهم المثل، لا يجب أن ينفي عنهم جميعُ السماع المعتاد أنواعَ السماع، كما لم ينفي ذلك عن الكفار، بل قد انتفى عنهم السماع المعتاد الذي ينتفعون به، أما سماع أخر فلا ينفى عنهم"[(٤)].

قال الشيخ الأمين الشنقيطي رحمه الله: "اعلم أن التحقيق الذي دلت عليه القرائن القرآنية واستقراء القرآن، أن معنى قوله هنا: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ

---

(١) انظر الروح، ابن القيم (٢٦٨)، وتفسير ابن كثير (١١/ ٣١٨)، وأضواء البيان (٦/ ٤٦٤)، والأحاديث سبق تخريجها.
(٢) انظر تفسير ابن كثير(١٠/ ٤٢٩).
(٣) الروح ص(٢٦٩)، وانظر الفتح، ابن حجر(٣/ ٢٣٤).
(٤) مجموع الفتاوى(٤/ ٢٩٨).

ﵟٱلۡمَوۡتَىٰﵞ [النَّمل: ٨٠] لا يصح فيه من أقوال العلماء إلا تفسيران:

الأول: أن المعنى: إنك لا تسمع الموتى: أي لا تسمع الكفار، الذين أمات الله قلوبهم، وكتب عليهم الشقاء في سابق علمه إسماع هدى وانتفاع. . . . . .إلى أن قال: ومن القرائن القرآنية الدالة على ما ذكرنا أنه جل وعلا قال بعده: ﵟوَمَآ أَنتَ بِهَٰدِي ٱلۡعُمۡيِ عَن ضَلَٰلَتِهِمۡۖ إِن تُسۡمِعُ إِلَّا مَن يُؤۡمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسۡلِمُونَ ٨١ﵞ [النَّمل: ٨١] فاتضح بهذه القرينة أن المعنى : إنك لا تسمع الموتى : أي الكفار - الذين هم أشقياء في علم الله - إسماع هدى وقبول للحق، ما تسمع ذلك الإسماع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون، فمقابلته جل وعلا بالإسماع المنفي في الآية عن الموتى بالإسماع المثبت فيها لمن يؤمن بآياته فهو مسلم، **دليل واضح على أن المراد بالموت في الآية: موت الكفر والشقاء لا موت مفارقة الروح للبدن.**

التفسير الثاني: هو أن المراد بالموتى الذين ماتوا بالفعل، ولكن المراد بالسماع المنفي في قوله : ﵟإِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰﵞ [النَّمل: ٨٠] خصوص السماع المعتاد الذي ينتفع صاحبه به، وأن هذا مثل ضرب للكفار، والكفار يسمعون الصوت، لكن لا يسمعون سماع قبول بفقه وإتباع كما قال تعالى: ﵟوَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءٗ وَنِدَآءٗۚ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ١٧١ﵞ [البَقَرَة: ١٧١]"[(١)].

والذي يظهر والله أعلم هو ترجيح القول الأول لقوة ما ذكروه من أدلة، وهو قول الجمهور وهو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية

---

(١) أضواء البيان (٦/ ٤٦٠-٤٦٥).

وتلميذه ابن القيم، وهو قول الإمام القرطبي[١] وابن رجب[٢]، وابن كثير[٣] رحمهم الله.

٥) هل يعلم الأموات بزيارة الأحياء لهم؟

قرر ابن القيم رحمه الله علم الأموات بزيارة الأحياء لهم وساق الأدلة على ذلك، وبناه على سماع الأموات للأحياء، وذكر أن السلف مجمعون على هذا، وأن الآثار قد تواترت عنهم بأن الميت يعرف زيارة الحي له ويستبشر به[٤].

ومما استدل به رحمه الله على ذلك:

١- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ: " ما من أحد يمر بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه في الدنيا يسلم عليه إلا عرفه ورد عليه "[٥]

٢- عن ابن شماسة المهرى قال حضرنا عمرو بن العاص وهو فى سياقة الموت، فبكى طويلاً وحول وجهه إلى الجدار فجعل ابنه يقول يا أبتاه أما بشرك رسول الله ﷺ بكذا، أما بشرك رسول الله ﷺ بكذا، قال فأقبل بوجهه، فقال: إن أفضل ما نعد شهادة أن لا إله إلا الله

---

(١) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي، (١/ ٣٤٣) وانظر منه(١/ ٤١١).

(٢) أهوال القبور لابن رجب ص(١٣٢).

(٣) تفسير ابن كثير(١٠/ ٤٢٩).

(٤) الروح، ابن القيم ص(١٦٩).

(٥) روه ابن عبد البر في الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار(٢/ ١٦٥)، وصحح هذا الحديث المناوي في فيض القدير(٥/ ٤٨٧)، والشوكاني في نيل الأوطار(٣/ ٣٠٥)، وضعفه ابن رجب في أهوال القبور وقال: "إنه غريب بل منكر" ص(١٤١) وكذلك الألباني في السلسلة الضعيفة،برقم(٤٤٩٣).

وأن محمدا رسول الله . . . إلى أن قال ﷺ : فإذا أنا مت فلا تصحبنى نائحة ولا نار، فإذا دفنتموني فشنوا على التراب شنا، ثم أقيموا حول قبري قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى أستأنس بكم وأنظر ماذا أراجع به رسل ربى"(١).

٣- عن أم المؤمنين عائشةؓ أنها قالت: " كنت أدخل بيتي الذي دفن فيه رسول الله ﷺ وأبي ؓ، فأضع ثوبي، وأقول إنما هو زوجي وأبي، فلما دفن عمر ؓ معهم، فو الله ما دخلت إلا وأنا مشدودة عليّ ثيابي حياءً من عمر" رواه الإمام أحمد والحاكم(٢).

وإن كانت هذه الأدلة ليست صريحة في إثبات مثل هذه المسألة، خاصة إذا علمنا ضعف الحديث الأول، وأن الدليل الثاني من أثار الصحابة، والدليل الثالث محتمل أنه لعلم عمر بها، ولغيره، لكن قد يستأنس بكثرة الآثار الواردة عن السلف، ونقل ابن القيم للإجماع عليها.

قال في الفروع: " قال شيخنا - ابن تيمية - استفاضت الآثار بمعرفته - أي الميت - بأحوال أهله وأصحابه في الدنيا، وأن ذلك يعرض عليه، وجاءت الآثار بأنه يرى أيضاً، وبأنه يدري بما يفعل عنده، ويُسرّ بما كان حسناً، ويتألم بما كان قبيحاً "(٣) والله أعلم.

---

(١) مسلم: كتاب الإيمان، باب أن الإسلام يجب ما قبله، ح(١٢١).

(٢) رواه أحمد في المسند (٤٢/ ٤٤٠)ح(٢٥٦٦٠)، قال الآرنؤوط: " أثر صحيح على شرط الشيخين"، ورواه الحاكم في المستدرك (٣/ ٦٣)ح(٤٤٠٢)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه" وسكت عنه الذهبي، وقال عنه الهيثمي في المجمع(٨/ ٢٦): "رجاله رجال الصحيح".

(٣) الفروع لابن مفلح (٢/ ٣٠٢).

٦) هل تتلاقى أرواح الأحياء وأرواح الأموات؟

لم يأت في هذه المسألة نص صريح من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ يدل على إثباتها أو نفيها، وقد قررها ابن القيم رحمه الله واستدل لها بآثار ومنامات.

قال رحمه الله: "شواهد هذه المسألة وأدلتها أكثر من أن يحصيها إلا الله تعالى، والحس والواقع من أعدل الشهود بها، فتلتقي أرواح الأحياء والأموات كما تلتقي أرواح الأحياء"(١)

ومما استدل به رحمه الله على ذلك:

١- قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الزُّمَر: ٤٢] قال ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الآية: "بلغني أن أرواح الأحياء والأموات تلتقي في المنام فيتساءلون بينهم فيمسك الله أرواح الموتى، ويرسل أرواح الأحياء إلى أجسادها"(٢).

وعن السدي في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ﴾ قال: "يتوفاها في منامها فيلتقي روح الحي وروح الميت، فيتذاكران

---

(١) الروح ص(٢١٣).

(٢) رواه الطبراني في الأوسط: (١/ ٤٥)ح(١٢٢)، و أورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ١٠٠) وقال: "رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح)، وقال فيه الألباني: " فيه جعفر بن أبي المغيرة الخزاعي وهو صدوق يهم كما قال الحافظ ابن حجر" حاشية الآيات البينات، الألوسي ص(١٠٦).

ويتعارفان"[١].

٢- عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال: لقي عمر بن الخطاب رضي الله عنه على بن أبى طالب رضي الله عنه فقال له: يا أبا الحسن ربما شهدت وغبنا وشهدنا وغبت، ثلاث أسألك عنهن عندك منهن علم، فقال على ابن أبى طالب: وما هن؟ فقال: الرجل يحب الرجل ولم ير منه خيراً، والرجل يبغض الرجل ولم ير منه شراً، فقال على رضي الله عنه: نعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " إن الأرواح جنود مجندة تلتقي في الهواء فتشأم فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف.. "[٢]

٣- إن الحي يرى الميت في منامه فيستخبره، ويخبره الميت بما لا يعلم الحي فيصادف خبره كما أخبر في الماضي والمستقبل، وربما أخبره بمال دفنه الميت في مكان لم يعلم به سواه، وربما أخبره بدين عليه، وأبلغ من هذا أنه يخبر بما عمله من عمل لم يطلع عليه أحد من العالمين، وأبلغ من هذا أنه يخبره أنك تأتينا إلى وقت كذا وكذا فيكون كما أخبر، وربما أخبره عن أمور يقطع الحي أنه لم يكن يعرفها غيره.

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره(٢١/ ٢٩٩).

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط :(٥/ ٢٤٧)ح(٥٢٢٠)، قال في المجمع(١/ ١٩٧): "رواه الطبراني في الأوسط وفيه أزهر بن عبد الله قال العقيلي: حديثه غير محفوظ. عن ابن عجلان. وهذا الحديث يعرف من حديث إسرائيل عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي موقوفاً وبقية رجاله موثقون"، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع برقم(١٤١١).

وذكر عدداً من المنامات المتضمنة لما ذكره من التقاء أرواح الأحياء بأرواح الأموات، ثم قال رحمه الله: "وهذا باب طويل جداً، فإن لم تسمح نفسك بتصديقه وقلت هذه منامات وهي غير معصومة، فتأمل من رأى صاحباً له أو قريباً أو غيره، فأخبره بأمر لا يعلمه إلا صاحب الرؤيا، أو أخبره بمال دفنه، أو حذره من أمر يقع، أو بشره بأمر يوجد، فوقع كما قال.

أو أخبره بأنه يموت هو أو بعض أهله إلى كذا وكذا فيقع كما أخبر، أو أخبره بخصب أو جدب أو عدو أو نازلة أو مرض أو بغرض له، فوقع كما أخبره.

والواقع من ذلك لا يحصيه إلا الله والناس مشتركون فيه، وقد رأينا نحن وغيرنا من ذاك عجائب"(١).

وقال كذلك: "والمقصود أن أرواح الأحياء تتلاقى في النوم كما تتلاقى أرواح الأحياء والأموات، قال بعض السلف: إن الأرواح تتلاقى في الهواء فتتعارف أو تتذاكر، فيأتيها ملك الرؤيا بما هو لاقيها من خير أو شر"(٢).

والذي يظهر لي والعلم عند الله أن التوقف في هذه المسألة هو طريق السلامة لعدم وجود الدليل الصريح الذي يستند عليه من الكتاب أو السنة، وكل ما ذكره ابن القيم رحمه الله في هذه المسألة لا تقوى به الحجة على إثباتها، خاصة وأنها من مسائل الغيب التي لا تعرف إلا بالنص

---

(١) الروح ص(٢٣٣)

(٢) المرجع السابق، ص(٢٣٨).

الشرعي، والله أعلم.

٣- علاقة النفس بالبدن في الحياة الآخرة:

علاقة النفس بالبدن في الحياة الآخرة أكمل علاقة، وهي تبدأ من عودة الروح إلى الجسد بعد البعث، وهذا متفق عليه بين أئمة السلف، قال ابن القيم رحمه الله: " إن مذهب سلف الأمة وأئمتها أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب ..... ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى الأجساد وقاموا من قبورهم لرب العالمين ومعاد الأبدان متفق عليه بين المسلمين واليهود والنصارى."(١)

ثم بعد ذلك تكون معه في نعيم أو عذاب، قال ابن القيم رحمه الله: "تعلقها به يوم بعث الأجساد، وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق إليه، إذ هو تعلق لا يقبل البدن معه موتًا ولا نوماً ولا فساداً(٢).



---

(١) المرجع السابق، ص(٢٨٣)، وقارن بالفتاوى، لشيخ الإسلام (٤/ ٢٨٤)

(٢) الروح ص(١٦٣-٢٦٤).

❑ المطلب الثالث ❑

خلود النفس عند ابن القيم

اختلف الناس في بقاء النفس بعد مفارقة البدن، والذي قرره ابن القيم رحمه الله هو أن الروح باقية خالدة لا تفنى بفناء البدن، وأن موتها هو مفارقتها للبدن(١).

ومن أدلة ذلك:

١- الإخبار أن أرواح الشهداء باقية لا تموت كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٦٩] وفي الحديث عن مسروق قال سألنا عبد الله عن هذه الآية، فقال: أما إنا قد سألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: "أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل، فاطلع إليهم ربهم اطلاعة فقال هل تشتهون شيئاً، قالوا أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا، ففعل ذلك بهم ثلاث مرات، فلما رأوا أنهم لن يتركوا من أن يسألوا، قالوا: يا رب نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى، فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا". رواه مسلم(٢)

٢- ما سبق من بيان مستقر الأرواح في البرزخ، فدل على أنها لا تفنى ولا تضمحل.

---

(١) المرجع السابق ص(٢٤٣)

(٢) مسلم: كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، ح(١٨٨٧).

٣- إثبات عذاب القبر ونعيمه، وهو مقرر في الكتاب والسنة قال تعالى عن آل فرعون: ﴿فَوَقَىٰهُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِ مَا مَكَرُواْۖ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ﴿٤٥﴾ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٥-٤٦].

وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلۡمَوۡتِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيۡدِيهِمۡ أَخۡرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُۖ ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَوۡنَ عَذَابَ ٱلۡهُونِ بِمَا كُنتُمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَكُنتُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِهِۦ تَسۡتَكۡبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأنعام: ٩٣]، هذه صفة حال الموت، وقوله: ﴿أَخۡرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُۖ﴾ دل على وقوع الجزاء عقب الموت.

ودل على إثبات عذاب القبر ونعيمه من السنة حديث البراء بن عازب الطويل وتقدم[١].

٤- إثبات سماع الأموات وعلمهم بمن يزورهم كما سبق بيانه، فلو كانت تفنى الأرواح كيف يمكن حصول السماع وغيره مما هو ثابت في حق الأموات.

وبهذا يثبت بقاء الأرواح بعد فناء الأجساد، يقول ابن تيمية رحمه الله: "قد ثبت في الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة أن الروح تبقى بعد فراق البدن وأنها منعمة أو معذبة"[٢].

وقال رحمه الله: "الأرواح مخلوقة بلا شك، وهي لا تعدم ولا تفنى، ولكن موتها مفارقتها الأبدان"[٣]

---

(١) انظر: ص (١٧٣) و(٢٢٩).
(٢) الفتاوى(٤/ ٢٨٣)
(٣) المرجع السابق (٤/ ٢٧٩).

وقال ابن القيم رحمه الله بعد ذكره الخلاف في المسألة: "والصواب أن يقال موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم وتضمحل وتصير عدماً محضاً، فهي لا تموت بهذا الاعتبار بل هي باقية بعد خلقها في نعيم أو في عذاب"(١)

أما ما استدل به القائلين بفنائها(٢) مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴿١١﴾﴾ [غافر: ١١] وأن المراد به موت الروح وموت البدن.

فجوابه: أن تفسر هذه الآية هي بقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: ٢٨] فكانوا أمواتاً وهم نطف في أصلاب آبائهم وفي أرحام أمهاتهم، ثم أحياهم بعد ذلك ثم أماتهم ثم يحيهم يوم النشور، وليس في ذلك إماتة أرواحهم قبل يوم القيامة، وإلا كانت ثلاث موتات"(٣)

وأما ما استدلوا به من قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [الزُّمَر: ٦٨] وأنه يشمل حتى الأرواح.

---

(١) الروح ص(٢٤٣)
(٢) وهو قول طائفة من المعتزلة والأشاعرة، وغيرهم، انظر الروح ص(٤٢٤) والفتاوى (٤/ ٢٨٣)..
(٣) الروح ص(٢٤٤).

فجوابه: أن الله قد استثنى بعض من في السموات والأرض من هذا الصعق، واختلف في المستثنى، ولا يمكننا أن نجزم به إلا بنص صحيح، خاصة وأنه قد جاء في الحديث الصحيح عن أبي هريرة ﷺ قال: قال النبي ﷺ: "لا تخيروني على موسى، فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأصعق معهم، فأكون أول من يفيق، فإذا موسى باطش جانب العرش، فلا أدري أكان فيمن صعق فأفاق قبلي، أو كان ممن استثنى الله". متفق عليه(١)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: "النبي ﷺ توقف في المستثني، وهل هو داخل في الاستثناء فيمن استثناء الله أم لا؟ فإذا كان النبي ﷺ لم يخبر بكل من استثني الله، لم يمكنا نحن أن نجزم بذلك، وصار هذا مثل العلم بوقت الساعة وأعيان الأنبياء، وأمثال ذلك مما لم يخبر به، وهذا العلم لا ينال إلا بالخبر، والله أعلم"(٢)

والذي جاء في آية الزمر وحديث أبي هريرة ﷺ هو صعق في موقف القيامة إذا جاء الله تعالى لفصل القضاء، فحينئذ تصعق الخلائق كلهم قال تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَوَقَىٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ۝٥٦﴾ [الدّخان: ٥٦] وهذا نص على أنهم لا يذوقون إلا الموتة الأولى، فلو ماتوا مرة ثانية لكانت موتتان(٣).

---

(١) البخاري: كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، ح(٢٤١١)، مسلم: كتاب الفضائل: باب من فضائل موسى ﷺ ح(٢٣٧٣)

(٢) مجموع الفتاوى(٤/ ٢٦١)

(٣) انظر الروح، ابن القيم(٢٤٤-٢٤٥).

كذلك فتردد النبي ﷺ هل صعق موسى عليه السلام أو لم يصعق يدل أنها صعقة فزع لا موت، لأنها لو كانت صعقة موت لجزم النبي ﷺ بموته عليه السلام[١].

خاصة أنه قال في الحديث (أفاق قبلي) والإفاقة إنما تكون عن غشية وزوال عقل، لا عن موت برد الحياة[٢].

وعلى ذلك فلا تدل الآية على أن الأرواح كلها تموت عند النفخة الأولى، نعم تدل على موت الخلائق عند النفخة الأولي، وكل من لم يذق الموت قبلها فإنه يذوقه حينئذ.

وأما من ذاق الموت، أو من لم يكتب عليه الموت فلا تدل الآية على أنه يموت موتة ثانية،[٣] فخرجت الآية عن موضع النزاع، والله أعلم.

كذلك فالذي يزيح الإشكال إن شاء الله تعالى أن يقال: إن الموت ليس بعدم محض، وإنما هو انتقال من حال إلى حال، ويدل على ذلك أن الشهداء بعد موتهم أحياء عند ربهم يرزقون فرحين مستشرين، وهذه صفة الأحياء في الدنيا[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص(٢٤٨)

(٢) انظر المنهاج في شعب الإيمان تأليف: أبو عبدالله الحليمي،(١/ ٤٣١-٤٣٢)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي(١٨/ ٣١٣)، والتذكرة له(١/ ٤٥٦) وما بعدها.

(٣) انظر الروح، ابن القيم(٢٤٨).

(٤) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي، (٦/ ٢٣٤)، وانظر الروح، ابن القيم ص(٢٦٤).

- ومما يدخل في مسألة خلود النفس بعد مفارقة البدن، مسألة تميز النفس عن غيرها من الأنفس بعد تجردها عن البدن، وبأي شيء تتميز؟

وهذه مسألة غيبية لا يمكن الحديث عنا إلا بنص من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وإثبات هذه المسألة مبني على إثبات أن النفس عين قائمة بنفسها، ليست عرض من أعراض الجسم، لأن العرض يزول بزوال العين التي يقوم بها، كذلك ليست جوهراً مجرداً لا داخل العالم ولا خارجه، لأن مثل هذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان.

فإثبات أن النفس عين قائمة بنفسها، وأنها باقية خالدة بعد مفارقة البدن، يجعلنا نطرح هذا السؤال، وهو بأي شيء تتميز الأنفس إذا فارقة البدن؟

والجواب: أنها تأخذ من بدنها صورة تتميز بها عن غيرها، لأن الله أخبر أنه سوى النفس كما سوى البدن فقال تعالى﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧﴾ [الشمس: ٧] وأخبر أنه سوى البدن فقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧﴾ [الانفطار: ٧] فهو سبحانه سوى نفس الإنسان كما سوى بدنه، بل سوى بدنه كالقالب لنفسه، فتسوية البدن تابع لتسوية النفس، والبدن موضوع لها كالقالب لما هو موضوع له.

كما أن النفس تتأثر وتنتقل عن البدن، كما يتأثر البدن وينتقل عنها، فيكسب البدن الطْيب والخبْث من طيب النفس وخبثها، وتكتسب النفس الطْيب والخبْث من طيب البدن وخبثه، فأشد الأشياء ارتباطاً وتناسباً وتفاعلاً وتأثراً من أحدهما بالآخر، الروح والبدن، ولهذا يقال لها عند المفارقة، أخرجي أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب، وأخرجي

أيتها النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث(١).

كما وصفت بأوصاف كثيرة سبق تقريرها في إثبات أن النفس عين قائمة بنفسها كالدخول والخروج والإمساك، والصعود والنزول وغيرها، مما يدل أن لها صفة تُميز بها.

فإذا كان هذا شأن الأرواح فتميزها بعد المفارقة يكون أظهر من تميز الأبدان، والاشتباه بينهما أبعد من اشتباه الأبدان، فإن الأبدان تشتبه كثيراً، وأما الأرواح فقل ما تشتبه.

ومما يوضح هذا أنا لم نشاهد أبدان الأنبياء والصحابة والأئمة، وهم متميزون في عِلمنا أظهر تميز، وليس ذلك التميز راجعاً إلى أبدانهم، بل التميز الذي عندنا راجع إلى أروحهم، وما قام بها.

وتميز الروح عن الروح بصفاتها أعظم من تميز البدن عن البدن بصفاته، ألا ترى أن بدن المؤمن والكافر قد يشتبهان كثيراً، وبين روحيهما أعظم التباين والتميز، وأنت ترى الأخوين مشتبهين في الخلقة، وبىن روحيهما غاية التباين.

فإذا تجردت هاتان الروحان كان تميزهما في غاية الظهور(٢).

ويظهر بذلك أن تميز النفس عن الأخرى بعد مفارقة البدن يكون بما تكتسبه النفس من صورة البدن، فكما تتميز الأبدان في الدنيا بصورتها

---

(١) كما في رواية عند أحمد لحديث البراء ﵁ في عذاب القبر: (٤٢/ ١٤) ح(٢٥٠٩٠)، وسبق تخريجه.

(٢) انظر الروح، ابن القيم (٢٥٢-٢٥٥).

التي جعلها الله عليها، فكذلك الأنفس بعد مفارقتها لأبدانها.

وبحمد الله ينتهي بهذا المقصود من هذه المسألة، وبها ينتهي الكلام عن مسائل البحث.

والله أعلم

وهو ولي التوفيق وصلى الله وسلم على نبينا محمد





الخاتمة ونتائج البحث

بعد أن من الله عليّ بدراسة مسألة الروح عند الإسلاميين، وبخاصة ابن القيم رحمه الله، وابن سينا فقد خلصت إلى النتائج التالية:

١) إن الروح المسئول عنه في القرآن هو الروح الإنساني.

٢) كون الروح ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي من العلم الذي اختص الله بمعرفة حقيقته وكنهه.

٣) جواز البحث في مسائل الروح، وأنه من التدبر في خلق الإنسان المذكور في قوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١] وهذا ما عليه جمهور العلماء.

٤) ابن القيم رحمه الله من أجمع من كتب من أهل السنة في مسألة الروح الإنسانية، وذلك في كتابه الروح.

٥) ابن سينا من أجمع من تكلم في مسألة النفس الإنسانية، من الفلاسفة الإسلاميين، ويعتبر كلامه مرجع فيها لمن بعده من الفلاسفة والمتكلمين.

٦) النفس في اللغة تطلق على معاني، منها روح الإنسان، ومنها جسده، ومنها الدم، كما تطلق على الإنسان بجملته .

٧) الروح في اللغة لا تطلق إلا على النْفس، أو النفخ، ولا تطلق على الجسد، ولا على الإنسان بجملته.

٨) يجمع بين النفس والروح أصل الاشتقاق اللغوي، فالروح أصلها مشتق من الريح، والنفس مشتقة من نسيم الريح.

٩) الفرق بين الروح والنفس فرق بالذات لا فرق بالصفات.

١٠) العرب تضع النفس موضع الروح، والروح موضع النفس، فيقولون: فاضت نفسه، وفاضت روحه.

١١) النفس في القرآن والسنة إذا أضيفت إلى الله فالمراد بها ذاته، وهذا ما عليه الجمهور.

١٢) جاءت النفس في القرآن والسنة لدلالات متعددة، كإطلاقها على الروح التي يحي بها الإنسان.

١٣) جاءت الروح في القرآن والسنة لدلالات متعددة، منها الروح التي يحي بها الإنسان على الصحيح خلافاً لابن القيم رحمه الله.

١٤) جمهور المسلمين على أن الروح والنفس بمعنى واحد، وليس بينهما فرق في إطلاق الشرع.

١٥) الأغلب أن الروح لا تطلق على العنصر غير المادي في تكوين الإنسان إلا في حالة تجرده عن البدن، أما إذا حل بالبدن فإطلاق النفس عليه أغلب.

١٦) تأثر الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام بما فيهم ابن سينا بفلاسفة اليونان في تقريرهم لمسائل النفس.

١٧) قام تقرير الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام لمسائل النفس، على التلفيق بين أراء فلاسفة اليونان، وما أخذوه عن الإسلام.

١٨) عرّف أغلب الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام النفس بأنها جوهر مجرد، ولهم على ذلك أدلة تعرض البحث لذكرها، ونقضها.

١٩) ما عليه أهل السنة أن الروح عين قائمة بنفسها، تفارق البدن وتنعم

وتعذب، ليست هي البدن ولا جزء من البدن.

٢٠) دل أكثر من مائة دليل من الكتاب والسنة والعقل، أن الروح جسم - باصطلاح الفلاسفة - تعرض البحث لذكرها وتقريرها.

٢١) اعتبر المعتزلة في الغالب الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس، وأنكروا أن يكون هناك شيء وراء ذلك، لذلك لا نجد للنفس ذكر في أبحاثهم، كما لا نجدهم تكلموا عن علاقتها بالبدن.

٢٢) يفسر المعتزلة الروح التي ذكرت في القرآن بالنَفّس المتردد في جوف الإنسان.

٢٣) تباينت كلمة الأشاعرة في تعريف النفس، فمنهم من عرفها بأنها عرض كالباقلاني، ومنهم من عرفها بأنها جسم كالجويني، ومنهم من نظر إليها بأنها جوهر مجرد كنظرة الفلاسفة.

٢٤) ذهب الصوفية غير الغلاة منهم في تعريف النفس إلى ما ذهب إليه أهل السنة، وكان أكثر اهتمامهم بالنفس ينصب على الجانب السلوكي والأخلاقي.

٢٥) اعتبر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام وبما فيهم ابن سينا، النفس الناطقة هي العقل، واعتبروا ذلك العقل جوهراً مجرداً قائماً بنفسه، وله قوتان: قوة نظرية وقوة عملية، وأسندوا إلى الأولى إدراك الكليات، وإلى الثانية سياسة البدن، وعلى حسب كمال النفس في قوتيّها النظرية والعملية تكون السعادة أو الشقاء، وسبق تفصيل ذلك ونقضه.

٢٦) يرى ابن سينا أن النفس واحدة ولو تعددت قواها وأفعالها، وهذا

يناقض قوله بتعدد قواها.

٢٧) للنفس البشرية كما ذكر الله في القرآن ثلاثة أحوال باعتبار صفاتها، نفس مطمئنة، ونفس لوامة، ونفس أمارة بالسوء.

٢٨) النفس عند ابن القيم واحدة وإن تعددت صفاتها، فهي واحدة باعتبار ذاتها، وثلاث باعتبار صفاتها.

٢٩) اثبت ابن سينا وجود النفس، ببراهين لا تزيد عن إثبات أنها غير الجسد، تعرض البحث لعرضها ونقضها.

٣٠) جمع ابن سينا في حدوث النفس بين قول أفلاطون القائل بقدمها وقول أرسطو القائل بحدوثها، ولا يخفى ما فيه من تناقض .

٣١) يرى ابن سينا أن النفس والجسم متصلان اتصالاً وثيقاً، ومتعاونان دون انقطاع، فلولا النفس ما كان الجسم، ولولا الجسم ما كانت النفس، ويرى أن العلاقة بينهما علاقة عرضية لتدبيره وتصريفه، كعلاقة الجمّال بجمّله.

٣٢) يربط ابن سينا بين النفس والجسم برابط جعله جسم بخاري لطيف يتدفق في الأعصاب وينتشر في الجسم جميعه، وهذا الجسم هو الروح التي تمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة، وهو بهذا التقرير زادنا غموضنا في فهم العلاقة بين النفس والجسم.

٣٣) تأثر ابن سينا كثيراً بنظرية أفلاطون في خلود النفس، وأن النفس خالدة بعد مفارقة البدن، وهذا الخلود هو البعث والمعاد في تصوره، فالمعاد عنده هو الخلود الروحاني في عالم المجردات فقط، وبهذا ينفى بعث الأجساد، ورد الأرواح إليها، وينكر اليوم

الآخر.

٣٤) النفس خلق من خلق الله، الله ربها ومالكها، وهي بذلك حادثة بعد أن لم تكن، وقد قرر ابن القيم رحمه الله ذلك بأكثر من إثني عشر دليلاً .

٣٥) الذي دل عليه الكتاب والسنة والعقل أن خلق الأبدان بعد خلق الأرواح.

٣٦) للبدن علاقة بالنفس تختلف بإختلاف الدار، فتعلقها به في الدنيا ليس كتعلقها به في البرزخ ليس كتعلقها به في الآخرة.

٣٧) قرر ابن القيم رحمه الله أن البدن كالمطية للنفس، وأنه مشابك لها فهي جسم لطيف، وهو جسم كثيف، فلا يمنع تداخلهما .

٣٨) قرر ابن القيم رحمه الله أن مستقر الروح في البرزخ يختلف باختلاف حال الإنسان في الدنيا، فليست أروح الأنبياء كأروح غيرهم، وليس أرواح الصالحين كأرواح غيرهم.

٣٩) الذي عليه أهل السنة أن السؤال في القبر على الروح والجسد معاً، والنعيم والعذاب على الروح والجسد مجتمعين ومنفردين.

٤٠) قرر ابن القيم رحمه الله أن الأرواح تتزاور بعد فراق الدنيا، وذكر على ذلك الأدلة من الكتاب والسنة.

٤١) ذهب جمهور العلماء إلى إمكانية سماع الأموات لكلام الأحياء، وهو ما رجحه ابن القيم وشيخه ابن تيمية رحمهم الله، وساق ابن القيم على ذلك الأدلة ورد على المخالفين.

٤٢) الأولى التوقف في مسألة تلاقي أرواح الأحياء والأموات، وإن قرر ابن القيم ذلك، إلا أن أدلته لا تقوى على إثباته.

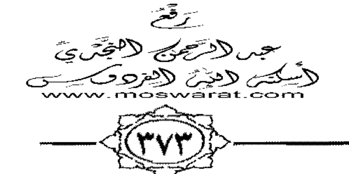
٤٣) اتفق أئمة السلف على عودة الأرواح إلى الأجساد في يوم القيامة.

٤٤) الذي عليه أهل السنة أن النفس خالدة بعد مفارقة البدن، وهذا ما قرره ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

٤٥) إن النفس بعد مفارقة البدن تأخذ من بدنها صورة تتميز بها عن غيرها.

تمت ولله الحمد





فهرس المراجع والمصادر

١. الإتقان في علوم القرآن، المؤلف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل ابراهيم، الناشر: المكتبة العصرية - بيروت - ط: ١٤٢٤

٢. الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تأليف: عبدالملك الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٦٨هـ

٣. الإشارات والتنبيهات لابن سينا بشرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، مصر ط: (٢)

٤. ابن القيم حياته وأثاره، تأليف العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد رحمه الله، الناشر: درا العاصمة، الرياض، ط: (٢)١٤٢٣

٥. ابن تيمية السلفي، تأليف: محد خليل هراس، الناشر: دار الكتب العلمية، ط: بدون

٦. ابن سينا الرجل والأثر، تأليف: محد خليل هراس، الناشر: دار الكتب العلمية، ط: بدون

٧. ابن سينا بين الدين والفلسفة، تأليف: حمودة غرابة، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢هـ،

٨. ابن سينا وتلاميذه اللاتين، تأليف: د.زينب الخضيري، الناشر: دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة. ، ط: (١) ١٩٩٨م

٩. ابن قيم الجوزية، تأليف: محمد مسلم الغنيمي، الناشر: المكتب الإسلامي، دمشق

١٠. ابن قيم الجوزية، عصره ومنهجه، وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف، تأليف: عبد العظيم شرف الدين، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، ط(٢)١٣٨٧هـ
١١. أحكام القرآن لابن العربي، تأليف: أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الفكر بيروت.
١٢. أحكام أهل الذمة، تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن القيم، تحقيق: يوسف أحمد البكري - شاكر توفيق العاروري، الناشر: رمادى للنشر - دار ابن حزم، الدمام - بيروت، ط:(١) ١٤١٨هـ
١٣. أحوال النفس، تأليف: الرئيس ابن سينا، تحقيق: محمد فؤاد الأهواني، الناشر: عيسى البابي وشركاه، ط:(١)١٣٧١هـ
١٤. إحياء علوم الدين، تأليف: محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: الشحات الطحان، عبدالله المنشاوي، الناشر: مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع، المنصورة، ط:(١) ١٤١٧هـ
١٥. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تأليف: على بن يوسف القفطي، عني بتصحيحه: محمد أمين الخاجي، الناشر: مطبعة السعادة مصر، ط:(١)١٣٢٦هـ
١٦. آراء أهل المدينة الفاضلة، تأليف: أبو نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه: البيرنصري نادر، الناشر: دار الشروق، بيروت، ط:(٦)١٩٩١م
١٧. أرسطو عند العرب، نشر: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ط:(٢) ١٩٧٨م.
١٨. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت،

بدون تاريخ.
١٩. أساس البلاغة، تأليف: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الناشر: دار الفكر - ١٣٩٩هـ.
٢٠. أصول الإسماعيلية، تأليف: د.سليمان السلومي، الناشر: دار الفضيلة، الرياض، ط(١)، ١٤٢٢هـ
٢١. أضواء البيان، تأليف: محمد الأمين الشنقيطي، الناشر: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، أشراف: العلامة بكر أبو زيد رحمه الله، ط: (١)١٤٢٦
٢٢. أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، المؤلف: أبو سليمان حمد بن بن محمد الخطابي، الناشر: جامعة أم القرى، المحقق: د/ محمد بن سعد آل سعود، ط: (١)١٤٠٩هـ
٢٣. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تأليف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، تحقيق: محمد حامد الفقي الناشر: دار المعرفة، بيروت، ط: (٢) ١٣٩٥هـ
٢٤. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، الناشر: دار الوعي حلب، والقاهرة، ١٤١٤هـ
٢٥. الأسماء والصفات، المؤلف: أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، المحقق: عبدالله بن محمد الحاشدي، الناشر: مكتبة السوادي - جدة - ط: (٢) ١٤٢٢،
٢٦. الأضحوية، تأليف: الرئيس ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط: (١)١٤٠٤هـ

٢٧. الأعلام، تأليف: خير الدين الزركلي، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط:(١٣) ١٩٩٨م

٢٨. الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، تأليف: عمر بن علي بن موسى البزار أبو حفص، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٣)١٤٠٠هـ

٢٩. الأعمال الفلسفية، وتضم مجموعة رسائل للفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين، الناشر: دار المناهل، بيروت، ط:(١) ١٤١٣هـ

٣٠. الآيات البينات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، تأليف: نعمان بن محمود الآلوسي تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الأسلامي، ط:(٤) ١٤٠٥هـ.

٣١. البحر المحيط (تفسير ابي حيان)، تأليف: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، وأخرون، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط:(١)، ١٤٢٢هـ

٣٢. البداية والنهاية، تأليف: الحافظ اسماعيل بن كثير الدمشقي، الناشر: دار الكتب العلمية، المحقق: أحمد ابو ملحم وأخرون، ط(٣) ١٤٠٧هـ.

٣٣. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تأليف: العلامة محمد بن علي الشوكاني، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة: بدون.

٣٤. البرهان في علوم القرآن، المؤلف: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر : دار المعرفة - بيروت، ١٣٩١

٣٥. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، تحقيق: محمد المصري، الناشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط:(١) ١٤٠٧هـ

٣٦. التاريخ الكبير، المؤلف : محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، المحقق : السيد هاشم الندوي، الناشر : دار الفكر.

٣٧. التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تأليف: أبو عبدالله محمد القرطبي، تحقيق: د. الصادق بن محمد أبراهيم، الناشر: مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط:(١)١٤٢٥هـ

٣٨. التراث النفسي عند المسلمين، تأليف: د. محمد شحاته ربيع، الناشر: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط:(٢) ١٩٩٥م

٣٩. التسعينية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د.محمد العجلان، الناشر: مكتب المعارف للنشر والتوزيع، الرياض،ط:(١) ١٤٢٠هـ

٤٠. التسهيل في علوم التنزيل، تأليف: محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي، الناشر: دار الكتاب العربي - لبنان ط:(٤) ١٤٠٣هـ

٤١. التعرف لمذهب أهل التصوف، تأليف: أبو بكر محمد الكلاباذي، الناشر: دار الكتب العلمية ١٤٠٠هـ

٤٢. التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط:(١) ١٤٠٥هـ

٤٣. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي،محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب - ١٣٨٧هـ

٤٤. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تأليف: أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، مصر - ١٤١٨هـ

٤٥. الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، المؤلف : محمد بن عيسى الترمذي، المحقق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: ١٤١٥هـ

٤٦. الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، المؤلف : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، المحقق : محمد زهير الناصر الناشر : دار طوق النجاة، ط: (١) ١٤٢٢هـ

٤٧. الجامع لأحكام القرآن، تأليف: محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط:(١) ١٤٢٧هـ

٤٨. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، تأليف: محمد البهي، الناشر: مكتبة وهبة القاهرة، ط:(٦) ١٤٠٢هـ

٤٩. الجمع بين رأيي الحكميين، مع ثمانية رسائل للفارابي، طبع على نفقة: الحاج الكاوي المكتبي، بجوار الأزهر، ط:(١) ١٩٠٧م.

٥٠. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تأليف: أبو القاسم اسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، الناشر: دار الراية - السعودية، الرياض، ط:(٢) ١٤١٩هـ

٥١. الحدود لابن سينا، تحقيق.أميلة مارية جواشون، طبعة. منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ١٩٦٣م

٥٢. الحروب الصليبية، تأليف : ر. س. سميل، ترجمة سامي هاشم، ، الناشر : المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط :(١) ١٩٨٢م.
٥٣. الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، تأليف: محمد العرموسي، الناشر دار الغرب الإسلامي، ط(٢) ١٤٠٢هـ،
٥٤. الدارس في تاريخ المدارس، تأليف: عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)١٤١٠هـ
٥٥. الدر المنثور، تأليف: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط :(١) ١٤٢٦
٥٦. الدراسات النفسية عند المسلمين، تأليف: د. عبد الكريم العثمان، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة، ط :(٢) ١٤٠١هـ
٥٧. الدرة فيما يجب اعتقاده، تأليف: أبن حزم الأندلسي، تحقيق: د.أحمد الحمد، وزميلة، الناشر: مكتبة التراث، مكة، ط :(١)، ١٤٠٨هـ.
٥٨. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تأليف: الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق ومراقبة: محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد- الهند، ط(٢) ١٣٩٢هـ
٥٩. الديباج شرح صحيح مسلم، تأليف: عبدالرحمن بن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، الناشر: دار ابن عفان، الخبر - السعودية - ١٤١٦ هـ
٦٠. الرد على المنطقيين، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، الناشر: دار المعرفة بيروت. ط : بدون

٦١. الرعاية لحقوق الله، تأليف: الحارث المحاسبي، تحقيق: عبدالحليم محمود، الناشر: دار المعارف، مصر.ط:(٢) ١٩٩٠م

٦٢. الروح، المؤلف: محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي الشهير بابن القيم، المحقق: د/ بسام علي العموش، الناشر: دار ابن تيمية - الرياض، ط:(٢) ١٤١٢هـ

٦٣. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تأليف: عبد الرحمن السهيلي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، الناشر: مكتبية ابن تيمية - القاهرة، ط:(١) ١٤١٤هـ

٦٤. السفينة القادرية، تأليف: عبد القادر الجيلاني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ط:(١) ٢٠٠٢م

٦٥. الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة، تأليف: محمد بن عبد الرحمن الخميس، الناشر: دار المسلم، الرياض، ط:(١) ١٤١٤هـ

٦٦. الشعر والشعراء، تأليف: ابن قتيبة، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: دار المعارف، مصر، ١٩٦٦م

٦٧. الشفا، تأليف: الرئيس ابن سينا، تصدير ومراجعة: د.إبراهيم مدكور، تحقيق: الآب د.جورج قنواتي، وسعيد زايد، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٥هـ

٦٨. الصفدية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية القاهرة، بدون تاريخ.

٦٩. العبر في خبر من غبر، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، الناشر: مطبعة حكومة الكويت -

الكويت ط(٢) ١٩٨٤م

٧٠. العرب والروم واللاتين في الحروب الصليبية الأولى، تأليف: جوزيف نسيم، الناشر: دار المعارف، مصر، ط(٢) ١٩٦٧م

٧١. العظمة، تأليف: عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني أبو محمد، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، الناشر: دار العاصمة - الرياض -ط:(١) ١٤٠٨

٧٢. الفتح القسي في الفتح القدسي، تأليف: العماد الكاتب الأصفهاني، تحقيق وشرح: محمد محمود صبح، الناشر: الهيئة العالمة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠٣م

٧٣. الفروع، تأليف: شمس الدين محمد بن مفلح، راجعه: عبد الستار أحمد فرج، الناشر: عالم الكتب، بيروت ط:(٣)

٧٤. الفروق اللغوية، تأليف: أبو هلال العسكري، تنظيم: الشيخ بيت الله بيات ومؤسسة النشر الاسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط:(١) ١٤١٢هـ..

٧٥. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف: أبو محمد على بن أحمد بن حزم، الناشر: دارالجيل، بيروت، بدون تاريخ

٧٦. الفلاسفة الإسلاميين والصوفية، وموقف أهل السنة منهم، تأليف: د. عبد الفتاح فؤاد، الناشر: دار الوفاء الإسكندرية، ط:(١) ٢٠٠٦م

٧٧. الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، تأليف: محمد عاطف العراقي، الناشر: دار المعارف، مصر، ط:(٢)١٩٨٤م

٧٨. الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، تأليف: محمد بيصار، الناشر: دار



الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م

٧٩. الفهرست، تأليف: محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨

٨٠. القاموس المحيط، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٥) ١٤١٦ هـ

٨١. القبور، تأليف: ابن أبي الدنيا القرشي، تحقيق: طارق العمودي، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط:(١) ١٤٢٠هـ.

٨٢. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تأليف: حمد بن أحمد أبو عبدالله الذهبي الدمشقي، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو - جدة -ط:(١) ١٤١٣هـ.

٨٣. الكامل في التاريخ، تأليف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني، تحقيق: عبد الله القاضي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٢)١٤١٥هـ

٨٤. الكتاب المقدس، الناشر: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، سنة ١٩٩٢م .

٨٥. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: محمود الزمخشري، ضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت

٨٦. الكندي، فلسفته، منتخبات، تأليف: محمد عبد الرحمن مرحبا، الناشر: منشورات عويدات، بيروت، ط:(١) ١٩٨٣م

٨٧. اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن

محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: (١) ١٤١٧ هـ

٨٨. المحاورات الكاملة لافلاطون، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، الناشر: الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م

٨٩. المحرر الوجير في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: (١) ١٤١٣هـ

٩٠. المحكم والمحيط الأعظم، تأليف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ط(١).

٩١. المستدرك على الصحيحين، تأليف: محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: (١)١٤١١هـ

٩٢. المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق: عبد الأمير الأعسم، الناشر: الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ط: (٢) ١٩٨٩م

٩٣. المطالب العالية من العلم الألهي، تأليف: محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، الناشر: دار الكتاب العربي، ط: (١) ١٤٠٧هـ

٩٤. المعتبر في الحكمة، أبو البركات بن ملكا، الناشر: إدارة جمعية دائرة المعرف العثمانية، حيدر آباد، ط: (١) ١٣٥٨هـ

٩٥. المعجم الأوسط، تأليف: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن

إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة - ١٤١٥.
٩٦. المعجم الفلسفي، تأليف: جميل صليبا، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٢م
٩٧. المعجم الكبير، تأليف: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الناشر: مكتبة الزهراء - الموصل ط:(٢)- ١٤٠٤
٩٨. المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، تأليف: د.عبدالله القرني، الناشر: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط:(١) ١٤١٩هـ
٩٩. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تأليف: القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: محمد على النجار وآخرون، الناشر: طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥هـ
١٠٠. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تأليف: احمد بن عمر القرطبي، الناشر: دار ابن كثير والكلم الطيب، دمشق، ط:(١)١٤١٧هـ
١٠١. الملل والنحل، تأليف: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة، بيروت - ١٤٠٤
١٠٢. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، الناشر: دار صادر، بيروت، ط:(١) ١٣٥٨هـ
١٠٣. المنتقى شرح الموطأ، تأليف: سليمان بن خلف الباجي، الناشر: مصورة من طبعة مكتبة السعادة القاهرة ١٣٣١هـ
١٠٤. المنقذ من الضلالة، تأليف: محمد بن محمد الغزالي، الناشر: مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ط:(٣) ١٩٦٢م

١٠٥. المنهاج في شعب الإيمان، تأليف: أبو عبدالله الحسين بن الحسن الحليمي، تحقيق: حلمي محمد فوده، الناشر: دار الفكر بيروت، ط: (١) ١٣٩٩هـ

١٠٦. المواعظ والاعتبار في معرفة الخطط والآثار، المعروف بخطط المقريزي، تأليف: تقي الدين أبي العباس المقريزي، الناشر: دار صادر، بيروت.

١٠٧. الموضوعات، تأليف: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي، تحقيق: توفيق حمدان، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: (١) ١٤١٥ هـ

١٠٨. النبوات، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ

١٠٩. النجاة، تأليف: الرئيس ابن سينا، الناشر: مطبعة السعادة، مصر، ط: (٢)١٣٥٧هـ.

١١٠. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تأليف: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر

١١١. النفس لإبن باجة.تأليف: محمد بن يحي ابن باجة، تحقيق: محمد صغير المعصومي، الناشر: دار صادر، بيروت، ط: (٢) ١٤١٢هـ

١١٢. النفس لارسطو، تأليف: أرسطو، نقله إلى العربية: أحمد الأهواني، راجعه على اليونانية: جورج شحاته قنواتي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط: (٢)١٣٨١هـ

١١٣. النكت والعيون (تفسير الماوردي) المؤلف : أبوالحسن علي بن محمد

البصري، الشهير بالماوردي، راجعه: السيد بن عبد المقصود، الناشر: دار الكتب العلمية، ودار الكتب الثقافية بيروت، بدون تاريخ.

١١٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ المحقق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي

١١٥. الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت١٤٢٠، هـ

١١٦. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير الواحدي)، تأليف: علي بن أحمد الواحدي، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق، ط: (١) ١٤١٥هـ

١١٧. الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف: د.عبد المتعال الصعيدي، الناشر: مكتبة الجامعة الأزهرية، القاهرة، ط: (٥)بدون تأريخ

١١٨. اليوم الأخر في القرآن والسنة، تأليف: عبد المحسن المطيري، الناشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: (١)١٤٢٣هـ

١١٩. أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، تأليف: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: رضوان جامع رضوان، الناشر: مكتبة أولاد الشيخ للتراث، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢٠. بغية المرتاد لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: (٣)١٤١٥هـ

١٢١. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تأليف: جلال الدين عبد

الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية، لبنان- صيدا

١٢٢. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: مجموعة من طلاب الدراسات العليا بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط:(١) ١٤٢٦هـ

١٢٣. تاج العروس، تأليف: محمد مرتضى الزبيدي، الناشر: مكتبة الحياة بيروت، ط:(١) ١٣٠٦هـ.

١٢٤. تاريخ ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، الناشر: دار القلم، بيروت، ط(٥) ١٩٨٤م

١٢٥. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط(١)١٤٠٧هـ

١٢٦. تاريخ الحروب الصليبية، تأليف: ستيفن رنسيمان، ترجمة: د. السيد الباز العريني، الناشر: بدون، ط(٣) ١٤١٣هـ

١٢٧. تاريخ الخلفاء، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: مطبعة السعادة، مصر - ١٣٧١هـ ط:(١)

١٢٨. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، تأليف: د.محمد على أبو ريان، الناشر: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط:(٣)١٩٩٠م

١٢٩. تاريخ الفلسفة العربية، تأليف: حنا الفاخوري، وخليل الجر، الناشر: دار الجيل، بيروت، ط:(٣) ١٩٩٣م

١٣٠. تاريخ الفلسفة اليونانية، تأليف: يوسف كرم، الناشر: دار القلم بيروت، بدون تاريخ.
١٣١. تاريخ بغداد، تأليف: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ.
١٣٢. تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تأليف: ابن مسكويه/ أحمد بن محمد، الناشر: دار الكتب العلمية. سنة: ٢٠٠٣م
١٣٣. تحفة المريد على جوهر التوحيد، تأليف: إبراهيم بن محمد الباجوري، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة١٣٥٨هـ
١٣٤. تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تأليف: الرئيس ابن سينا، الناشر: مطبعة هندية عام مصر، ط: (١) ١٣٢٦هـ
١٣٥. تفسير البحر المحيط، تأليف: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: (١) ١٤٢٢هـ
١٣٦. تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، تأليف: ناصر الدين أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، دار النشر: دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.
١٣٧. تفسير التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور)، المؤلف: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الناشر: دار سحنون للنشر - تونس- بدون طبعة، بدون تاريخ
١٣٨. تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت

١٣٩. تفسير الثعلبي (الكشف والبيان)، تأليف: أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري، تحقيق: ابن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان، ط:(١)، ١٤٢٢هـ

١٤٠. تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، تأليف: نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث السمرقندي، تحقيق: د.محمود مطرجي، الناشر: دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.

١٤١. تفسير القرآن (تفسير ابن أبي حاتم)، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، الناشر: المكتبة العصرية - صيدا، بدون تاريخ،

١٤٢. تفسير القرآن العظيم، المؤلف: عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، المحقق: مصطفى السيد محمد، وأخرون، الناشر: دار عالم الكتب - الرياض، السعودية - ط:(١) ١٤٢٥هـ

١٤٣. تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني، تأليف: أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن - الرياض، ط:(١) ١٤١٨هـ

١٤٤. تفسير اللباب في علوم الكتاب، تأليف: عمر بن عادل الدمشقي، تحقيق: عادلأحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، ط(١) ١٤١٩هـ

١٤٥. تقريب التهذيب، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد - سوريا - ط:(١) ١٤٠٦

١٤٦. تقريب وترتيب شرح الطحاوية، تأليف: خالد فوزي، الناشر: دار التربية والتراث، مكة المكرمة، ومكتبة الضياء جدة، ط:(١) ١٤١٧هـ

١٤٧. تلخيص كتاب النفس، تأليف: أبو الوليد محمد بن رشد، تحقيق: سالبادور غومث، الناشر: المجلس الأعلى للبحوث العلمية، معهد ميغيل أسين، المعهد الأسباني العربي للثقافة، ١٩٨٥م

١٤٨. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف: مصطفى عبد الرازق، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة١٣٦٣،هـ.

١٤٩. تهافت الفلاسفة، تأليف: محمد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، مصر، ط:(٣)

١٥٠. تهذيب الأخلاق وتطير الأعراق،تأليف: على بن أحمد بن مسكوية، قدم له: الشيخ حسن تميم، الناشر: منشورات مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ

١٥١. تهذيب اللغة، تأليف: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، ط:(١)

١٥٢. توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، تأليف: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط:(٣) ١٤٠٦هـ

١٥٣. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تأليف : عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، المحقق : عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر : مؤسسة الرسالة،ط:(١)١٤٢٠هـ

١٥٤. جامع البيان في تأويل القرآن، المؤلف : محمد بن جرير الآملي، أبو

جعفر الطبري، المحقق : أحمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط :(١)، ١٤٢٠ هـ

١٥٥. جامع العلم والحكم، تأليف: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: د. محمد بكر إسماعيل، الناشر: الكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، بدون طبعة

١٥٦. جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، تأليف: ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: دار العروبة، الكويت، ط :(٢) ١٤٠٧هـ،

١٥٧. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، ط(١) ١٣٧٨هـ

١٥٨. حضارة العرب، تأليف: غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، ط(٢) ١٩٤٨م

١٥٩. حقيقة معتقد ابن سينا، تأليف: أبي عبد الملك أحمد العتيبي، الناشر، بدون. تاريخ ١٤٢١هـ.

١٦٠. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تأليف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت ط :(٤)- ١٤٠٥.

١٦١. درء تعارض العقل والنقل، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، الناشر: دار الكنوز الأدبية، مصورة من طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، ط :(١) ١٤٠٣هـ

١٦٢. دراسات عقدية في الحياة البرزخية، تأليف: الشريف عبدالله الحازمي، الناشر: دار ابن حزم، ط :(١) ١٤٢٤هـ.

١٦٣. دراسات عن الفرق، تأليف: د.أحمد جلي، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط(٢) ١٤٠٨هـ
١٦٤. دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، تأليف: يحي هويدي، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥م
١٦٥. دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، تأليف: د.عاطف العراقي، الناشر: دار المعارف، القاهرة، ط: (٨)١٩٨٤هـ
١٦٦. ديوان الأخطل، تأليف: غياث بن غوث، الناشر: دار صادر، بيروت
١٦٧. ديوان الأعشى، تأليف: ميمون بن قيس، الناشر: دار صادر بيروت ١٣٨٠هـ
١٦٨. ديوان الهذليين، الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٥هـ
١٦٩. ديوان أوس بن حجر، تحقيق: محمد يوسف نجم، الناشر: دار صادر بيروت.
١٧٠. ديوان ذي الرمة، تحقيق: كارليل هنري، طبع على نفقة كلية كمبريدج في مطبعة الكلية، سنة١٣٣٧هـ
١٧١. ذيل طبقات الحنابلة، تأليف: الحافظ ابن رجب الحنبلي، الناشر: مطبعة السنة المحمدية، مصر، ط: (١) ١٣٧٢هـ
١٧٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. بدون تاريخ.
١٧٣. زاد المسير في علم التفسير، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت ط: (٢) - ١٤٠٤
١٧٤. سر الروح، تأليف: إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي ، تحقيق: محمود

محمد نصار، الناشر: مكتبة التراث الإسلامي مصر سنة ١٩٩٠م
١٧٥. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ
١٧٦. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٧هـ
١٧٧. سنن ابن ماجة، تأليف: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ
١٧٨. سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الفكر
١٧٩. سنن النسائي، تأليف: الإمام عبد الرحمن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، ضبط وتصحيح: عبد الوارث محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.
١٨٠. سير أعلام النبلاء، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط:(٩) ١٤١٣.
١٨١. سيرة ابن هشام، علق عليها وخرج أحاديثها: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، ط:(٥) سنة١٤٦١
١٨٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تأليف: عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، الناشر: دار بن كثير، دمشق، ط(١) ١٤٠٦هـ

١٨٣. شرح ابن بطال على صحيح البخاري، تأبف: أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال البكري الناشر: مكتبة الرشد الرياض، ط:(٢) ١٤٢٥هـ

١٨٤. شرح الأصفهانية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٥هـ

١٨٥. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي، الناشر: دار المعرفة - لبنان، ط:(١) ١٤١٧هـ

١٨٦. شرح العقيدة الطحاوية، تأليف: ابن أبي العز الحنفي، تحقيق، عبدالله التركي، شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:(١١) ١٤١٨هـ

١٨٧. شرح ديوان الهذليين، تأليف: الحسن بن الحسين السكري، تحقيق: عبد الستار أحمد فرج، راجعه: محمود شاكر، الناشر: دار العروبة، القاهرة

١٨٨. شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، تأليف: د.عبدالله الغنيمان، الناشر: مكتبة لينة للنشر والتوزيع، دمنهور، مصر، ط:(٢)١٤١٣هـ

١٨٩. شرح مسلم للنووي، تأليف: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عصام الصبابطي وآخرون، الناشر: دار الحديث، القاهرة، ط:(١) ١٤١٥هـ.

١٩٠. شعب الإيمان، تأليف: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: د.عبد العلى عبد الحميد حامد، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، ط:(٢) ١٤٢٥هـ

١٩١. صبح الأعشى في كتابة الإنشا، تأليف: القلقشندي أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، تحقيق: عبد القادر زكار الناشر: وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٨١م

١٩٢. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٢) ١٤١٤ هـ

١٩٣. صحيح الجامع الصغير وزيادته، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: (٣) ١٤٠٨هـ.

١٩٤. صحيح مسلم، المؤلف: مسلم بن الحجاج القشيري المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت

١٩٥. صفة الصفوة، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، تحقيق: محمود فاخوري - د.محمد رواس قلعه جي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ط: (٢) ١٣٩٩.

١٩٦. ضعيف الجامع الصغير وزيادته للألباني، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: (٣) ١٣٩٩هـ

١٩٧. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، تأليف: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، الناشر: عالم الكتب - بيروت، ط: (١) ١٤٠٧

١٩٨. طبقات الشافعية الكبرى، تأليف: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع

١٩٩. طبقات فحول الشعراء، تأليف: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع
٢٠٠. ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، ط: (٣) ١٤١٣،
٢٠١. ظهر الإسلام، تأليف: أحمد أمين، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: (٣) بدون تاريخ
٢٠٢. عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، المؤلف: محمد بن عبدالله ابن سيد الناس، الناشر: دار الحضارة- بيروت، ط: ١٤٠٦هـ
٢٠٣. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تأليف: ابن أبي أصيبعة أحمد بن القاسم السعدي، تحقيق: نزار رضا، الناشر: منشورات كتنبة الحياة بيروت، بدون تاريخ
٢٠٤. فتح الباري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ
٢٠٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أبو الفرج ابن رجب الحنبلي، تحقيق: محمود شعبان وآخرون، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط: (١) ١٤١٧هـ
٢٠٦. فتح القدير الجامع بيت فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن على الشوكاني، تحقيق: سيد إبراهيم، الناشر: دار زمزم - الرياض، ط: (١) ١٤١٣
٢٠٧. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، تأليف: محمد صالح

الزركان، الناشر: دار الفكر بيروت
٢٠٨. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تأليف: القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: فؤاد سيد، الناشر: الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ
٢٠٩. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، تأليف: إبراهيم مدكور، الناشر: وكتبة الدراسات الفلسفية، ط:(٢)، بدون تاريخ.
٢١٠. فيض القدير، تأليف: عبد الرؤوف المناوي، الناشر دار الفكر، بيروت، ط:(٢)١٣٩١هـ
٢١١. كتاب الأضداد، تاليف: محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ
٢١٢. كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تأليف: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية - الرياض، ط:(٥) ١٤١٤هـ
٢١٣. كشاف اصطلاحات الفنون، تأليف: محمد بن على التهانوي، وضع حواشيه: أحمد حسن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط:(١) ١٤١٨هـ
٢١٤. كشف الأستار عن زوائد البزار، تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:(١) ١٤٠٥هـ
٢١٥. لسان العرب، تأليف: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، نسخة صورتها دار عالم الكتب سنة ١٤٢٤، عن نسخة المطبعة المنيرية المطبوعة سنة ١٣٠٠هـ
٢١٦. لسان الميزان، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعرف النظامية - الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،

بيروت، ط:(٣) ١٤٠٦هـ

٢١٧. لوامع الأنوار البهية، تأليف: العلامة محمد السفاريني الحنبلي، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣ ١٤١١هـ.

٢١٨. مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتابالعرب-دمشق العددان ٦/ ٥ - السنة الثانية - حزيران "يونيو"١٩٨٢م.

٢١٩. مجلة المنهل، العدد: ٤٩١، الربيعان/ ١٤١٣هـ، مقال النفس في القرآن، بقلم: د.فهد الرومي، (ج٥٣/ ص١٧٩).

٢٢٠. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي، الناشر: دار الريان للتراث/ دار الكتاب العربي - القاهرة، بيروت - ١٤٠٧

٢٢١. مجموع الفتاوى، المؤلف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع عبد الرحمن ابن القاسم، الناشر: مكتبة التقوى، مصورة عن الطبعة السعودية، بدون تاريخ.

٢٢٢. مجموع رسائل الغزالي وتضم ٢٦ رسالة للغزالي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط:(١) ١٤١٤هـ

٢٢٣. محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، تأليف: محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط(١)، ١٤١٥

٢٢٤. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المؤلف : عبدالله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي، بدون طبعة، بدون تاريخ

٢٢٥. مسند أبي يعلى، تأليف: أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، تحقيق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، ط:(١) ١٤٠٤

٢٢٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر : مؤسسة الرسالة ط : (٢)، ١٤٢٠هـ
٢٢٧. مشاهير علماء الأمصار، المؤلف : محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم البستي، المحقق: م. فلايشهمر، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط : ١٩٩٥
٢٢٨. معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تأليف: محمد الغزالي، الناشر: دار أفاق الجزيرة، بيروت، ط:(٣)١٩٧٣م
٢٢٩. معالم التنزيل (تفسير البغوي)، تأليف : محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي المحقق : محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، الناشر : دار طيبة للنشر والتوزيع، :(٤)، ١٤١٧ هـ
٢٣٠. معالم السنن شرح سنن أبي داود، تأليف: أبو سليمان الخطابي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ
٢٣١. معاني الروح في القرآن الكريم، تأليف: د. عبد العزيز بن علي الحربي، الناشر: دار ابن حزم، الرياض، ط:(١) ١٤٢٧هـ
٢٣٢. معاني القرآن الكريم، تأليف: أبو جعفر النحاس، تحقيق: محمد علي الصابوني، الناشر: جامعة أم القرى - مكة المرمة -ط:(١) ١٤٠٩،
٢٣٣. معجم البلدان، تأليف: ياقوت الحموي، الناشر: دار الفكر بيروت
٢٣٤. معجم المصطلحات الفلسفية، تأليف: مراد وهبة، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط:(٤) ١٩٩٨م.
٢٣٥. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت -

ط:(١)١٤٢١هـ

٢٣٦. مفردات ألفاظ القرآن، تأليف: الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الناشر دار القلم دمشق، والدار الشامية بيروت، ط(٢) ١٤١٨هـ

٢٣٧. مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تأليف: أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١٦هـ

٢٣٨. من أفلاطون إلى ابن سينا، تأليف: جميل صليبا، الناشر: دار الأندلس للنشر والتوزيع، بيروت، ط:(١) ١٩٨٣م.

٢٣٩. منادمة الأطلال ومسامرة الخيال، تأليف: العلامة عبد القادر بدران، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٢) ١٩٨٥م

٢٤٠. منهاج السنة النبوية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط:(٢) ١٤٠٩هـ

٢٤١. منهج ابن حجر في العقيدة، تأليف: محمد إسحاق كندو، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، ط(١) ١٤١٩هـ.

٢٤٢. منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، تأليف: د. أحمد العبد اللطيف، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط:(١) ١٤١٤هـ.

٢٤٣. موسوعة الفلسفة، تأليف: د. عبدالرحمن بدوي، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط:(١)١٩٨٤م،

٢٤٤. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من أراء الفلاسفة، تأليف: د.صالح

الغامدي، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، ط:(١) ١٤٢٤هـ
٢٤٥. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف: شمس الدين محمد بن احمد الذهبي، تحقيق: على محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ.
٢٤٦. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تأليف: الإمام أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٣ ١٤٠٧هـ
٢٤٧. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، تأليف: د.على سامي النشار، الناشر: دار المعارف، القاهرة، ط:(٧) ١٩٧٧م
٢٤٨. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تأليف: أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: د. إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ
٢٤٩. نقض الإمام أبي سعيد على المريسي الجهمي العنيد، تأليف: أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية - ١٤١٨هـ
٢٥٠. نقض المنطق، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، تصحيح: محمد حامد الفقى، الناشر: مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بدون تاريخ
٢٥١. نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول، تأليف: أبو عبدالله الحكيم الترمذي، الناشر: دار صادر بيروت
٢٥٢. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الناشر: دار الجيل - بيروت -

١٩٧٣م.
٢٥٣. وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، تأليف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: احسان عباس، الناشر: دار الثقافة - لبنان، بدون تاريخ.





فهرس الموضوعات





رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com